

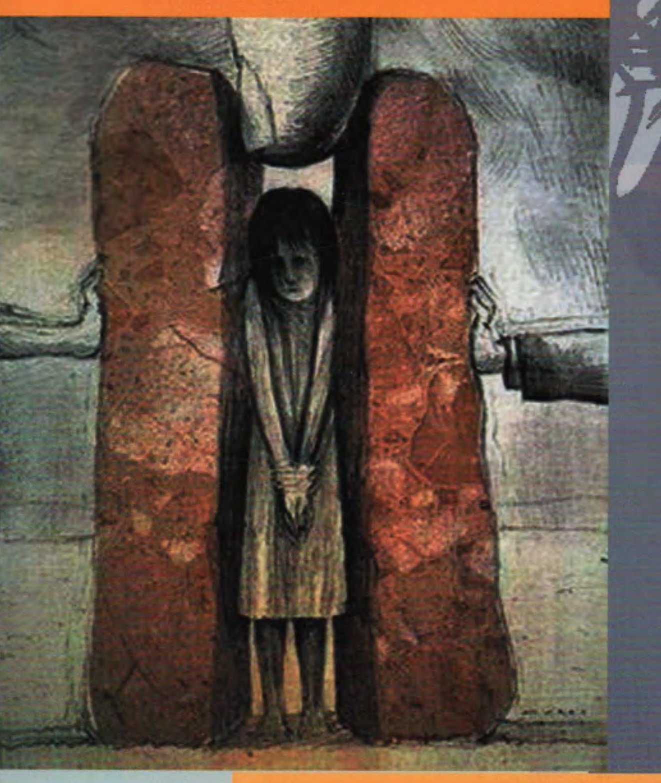
المرأة في الفلسفة 7



# النساء

## في الفكر السياسي الغربي

سوزان موللر أوكين





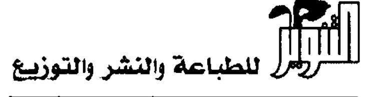
ترجمة أ. د. إمام عبدالفتاح إمام

التنوير

الكتاب: النساء في الفكر السياسي الغربي
تأليف: سوزان موللر أوكين
ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام


الطبعة الأولى / ٢٠٠٩

الناشر:




بيروت - لبنان
هاتف: ٤٧١٣٥٧ ١ ٠٠٩٦١ فاكس: ٤٧٥٩٠٥ ١ ٠٠٩٦١
Email:dar_altanweer@hotmail.com
Email:dar_altanweer@yahoo.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة مصطفى قانصو للتجارة الطباعة بيروت / لبنان

سوزان موللر أوكين

# النســـــاء

## في الفكر السياسي الغربي

ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام




https://telegram.me/maktabatbaghdad

# مقدمة المترجم

لا تزال قضية المرأة - في يومنا الراهن - بالغة الأهمية في مجتمعاتنا المتخلفة؛ فعلى الرغم من القيمة الكبرى المترتبة على مساواة المرأة بالرجل، وعلى عمل هذه الرئة المعطلة بحيث يتنفس المجتمع بطريقة صحية وسليمة - فإنها لم تتقدم خطوة واحدة عن نضالها الماضي! بل إن من مفكرينا مَنْ يرى أن هناك «ردة» في عالم المرأة: «وأن أبشع جوانب الردة في حياة المرأة اليوم ليس هو أنها تريد أن تتعلم إلى آخر المدى فيمنعها أحد، وليس أنها تريد أن تعمل بما تعلمته فيمنعها أحد.. وإنما الجانب البشع من تلك الردة هو أن المرأة اليوم تريد أن تجعل من نفسها وبمحض اختيارها حريماً يتحجب وراء الجدران، أو يتستر وراء حجب وبراقع، وكأنها الفريسة السهلة تخشى أن تتخطفها الصقور. أما أن تحصّن نفسها بقوة الروح وبالشعور بكرامتها إنسانة واعية مستنيرة، فذلك زمن أوشك على الذهاب مع ذهاب رائدات الجيل الماضي. ألا ما أبعد الفرق في حياة المرأة المصرية بين الليلة والبارحة، ففي بارحتها ألقت بحجابها في مياه البحر عند شواطىء الإسكندرية(*). إيذاناً بدخولها عصر النور.. وأما في ليلتها هذه، فباختيارها تطلب من شياطين الظلام أن ينسجموا لها حجاباً يرد عنها ضوء النهار..»[1].

---

(*) الإشارة هنا إلى حادثة مشهورة في تاريخ الحركة النسائية المصرية ملخصها أن هدى شعراوي عند عودتها من رحلة لها في الخارج - وكان ذلك عقب ثورة 1919 - ذهب حشد كبير من النساء لاستقبالها في ميناء الإسكندرية، ولوحت لهن الزعيمة، وهي على ظهر السفينة ثم ألقت بوقعها في البحر قبل نزولها إلى الشاطىء.

(1) د. زكي نجيب محمود «في مفترق الطرق» ص139 وما بعدها، وانظر في وضع المرأة عموماً «وإذا الموءودة سئلت» في الكتاب نفسه ص85 وما بعدها - دار الشروق بالقاهرة عام 1985.

والواقع أن هناك بعض القضايا المهمة التي يصبح الاتفاق عليها ضرورة ملّحة، ولو حدث مثل هذا الاتفاق فسوف تنقشع كثرة كثيرة من الغيم والسحب منها:

**أولاً**: إن المرأة لا تولد امرأة، بل تصبح امرأة، أو تصير امرأة، وهي حقيقة كشفت عنها الفلسفة الوجودية المعاصرة بالنسبة للإنسان بصفة عامة ـ كما كشفت عنها «سيمون دي بوڤوار» بالنسبة للمرأة بصفة خاصة في كتابها «الجنس الثاني»! وإذا تساءلنا: ماذا يعني ذلك؟ كانت الإجابة أنه يعني الكشف عن الأثر الهائل للأوضاع الاجتماعية على المرأة فهي التي تشكلها في الإطار الذي نريده لها: «البنت لا تجلس على هذا النحو، ولا تتحدث بهذا الشكل ولا تضحك ولا تتفوه بألفاظ أو تقوم بحركات كهذه... إلخ»! ومن هنا فإن المعطيات البيولوجية ـ رغم أهميتها ليست هي العامل الحاسم في تشكيل المرأة، وإنما **التربية** أو التنشئة الاجتماعية هي التي تقوم بهذا الدور..

وهناك نتيجة مهمة مترتبة على هذه القضية الأولى، وتتشكل هي نفسها القضية الثانية:

**ثانياً**: يترتب على ذلك قضية بالغة الأهمية، ألا وهي أنه ليس هناك ما يسمى **بطبيعة المرأة**، فهذه الطبيعة يشكلها المجتمع مثلها مثل القوانين، والشرائع والقيم الأخلاقية؛ مما يذكرنا بالنزاع القديم بين السوفسطائيين من ناحية، وسقراط وأفلاطون وأرسطو من ناحية أخرى حول «الطبيعة والعرف»، والذي حسمته الفلسفة الوجودية المعاصرة عندما نفت نفياً تاماً أن تكون هناك طبيعة محددة أو «ماهية» سابقة على وجود الإنسان، وذهبت إلى أنه هو الذي يصنع ماهيته «فأنا أكون ما أنا»..! فأنا لستُ محصوراً في الطبيعة المحدودة للكائنات الأخرى، وإنما أنا كائن حر ـ وهذه إضافة وجودية ـ أصنع «طبيعتي الخاصة» إن صحَّ التعبير، والمهم هو إلغاء «الطبيعة» المحددة سلفاً..!

ويؤدي ذلك إلى قضية ثالثة مهمة، هي:

**ثالثاً**: سطوة العادات والتقاليد التي قد تكون في بعض الحالات أشد تأثيراً من الدين، بل قد تؤثر هي نفسها في الدين فيعترف بها وتصبح جزءاً منه..!

**رابعاً**: القضية الأخيرة وهي قضية متفرعة من العادات والتقاليد وهي مجموعة من المشاعر والعواطف والانفعالات التي لا تعتمد على «العقل» والمنطق ـ والتي تجسّدت في مبدأ ظالم هو المبدأ الذي يُنظِّم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجنسين. وتجعل من الصعب الكشف عن أنه مبدأ فاسد من جذره، لأنه يقوم على أساس تبعية أحد الجنسين (النساء) للجنس الآخر (الرجال) ـ وهو مبدأ ينبغي أن يحل محله مبدأ المساواة الكاملة التي لا تسمح بوجود ميزة لجانب على حساب جانب آخر!

والواقع أن قضية تحرير المرأة أصبحت تشبه ـ من حيث المشاعر والعواطف ـ قضية تحرير الزنوج في الولايات المتحدة الأمريكية التي وجد المدافعون عنها صعوبة بالغة في إقناع الناس «بالعقل» على تغيير مشاعرهم المتأصلة في أعماق نفوسهم! بل هناك أسباب كثيرة تجعل المشاعر المتصلة بقضية المرأة أبعد غوراً، وأعمق جذوراً من كل المشاعر التي تتجمع حول الأنظمة والعادات والتقاليد وتحميها!

وعلى الرغم من أن الكتاب الذي نقدمه اليوم لقراء العربية يدور حول الفكر الفلسفي السياسي وقضية المرأة فإنه يكشف عن أثر العادات والتقاليد العارم في تفكير الفلاسفة مصداقاً لقول هيجل: «إن كلا منا هو ابن عصره وربيب زمانه... وأن الفلسفة هي عصرها ملخصاً في الفكر..»[1]. وهذا واضح من الأثر الطاغي الذي كان لعادات وتقاليد المجتمع الأثيني ـ الذي يُكِن كراهية واحتقاراً للمرأة ويضعها في مرتبة بين الرجال والعبيد! وهذا ظاهر في تفكير أفلاطون وأرسطو على نحو ما سنبيّن بعد قليل!

---

(1) «أصول فلسفة الحق» ص116 من ترجمتنا ونشرته دار التنوير – بيروت عام 2009.

وكتابنا الحالي يتألف من خمسة أجزاء تقع في اثني عشر فصلاً وتعالج أربعة من كبار الفلاسفة السياسيين: اثنين من القدماء هما «أفلاطون» و«أرسطو»، واثنين من المحدثين هما «مل» و«روسو». بالإضافة إلى ثلاثة فصول (في الجزء الخامس) عن قضية المرأة والأسرة في المجتمع الأمريكي، ثم ملحق عن أفلاطون.

وتبدأ المؤلفة في الفصل الأول بالحديث عن أفلاطون الذي تعتبر أفكاره لغزاً محيراً «لا يقبل الحل» لأنه يذهب من ناحية إلى أن جنس الأنثى خُلق من أنفس الرجال الأشرار، لكنه من ناحية أخرى يقترح تربية متساوية ودوراً اجتماعياً واحداً للجنسين! وهذا هو اللغز الأفلاطوني المحيّر عند المؤلفة! مع أنه في الواقع لا هو لغز، ولا هو محيّر. فأفلاطون يتفق تمام الاتفاق مع التراث اليوناني الذي كان يُكِنّ كراهية شديدة للمرأة. وينظر إليها باحتقار أشد! فهو يقول عن تربية الحراس: «إننا سنكون على حق لو جنبنا عظماء الرجال ذلك العويل والنحيب وتركناه للنساء..» (الجمهورية 388). وكذلك «لن ندعهم يحاكون امرأة شابة كانت أو مسنّة (395) ـ وهو باختصار ينبهنا إلى ضرورة استبعاد العنصر «النسائي» من برنامج التربية، فنحن نريد رجالاً قبل كل شيء، ومن ثم فلا نقبل مَنْ يحاكي النساء! كما يحذرنا من أن نترك الحراس يتشبهون بالنساء، أو بأسلوب الأنثى، فهو أسلوب ينفر منه جداً ـ ونستطيع أن نلاحظ بسهولة كيف أن أفلاطون يصنّف النساء دائماً في أحاديثه مع العبيد والأطفال والأشرار، والمخبولين من الرجال، أو مع الحيوانات والقطيع! فهو لا يتحدث عن المرأة **كأنثى** بأي قدر من التعاطف على الإطلاق.

لكن كيف يمكن لهذه النصوص أن تتفق مع ما يقوله عن المساواة «المزعومة» بين الرجل والمرأة؟ الواقع أن أفلاطون كان يضع في ذهنه «صورة الرجل» كحارس مثالي للمدينة الفاضلة! ومن ثم فلن تكون المساواة مقصودة لذاتها. وإنما هي نتيجة منطقية لإلغاء الأسرة، ولا علاقة لها بتحرير المرأة. ومن هنا فإذا انضمت النساء إلى الحراس فلا بد أن يكُنّ «مسترجلات»، إنْ صحّ التعبير، فلا يستولى عليهن ما يستولى على النساء

عادة من انفعالات شديدة في حالات الحزن بحيث تتحول إلى عويل ونحيب؛ إننا نريد رجالاً أشداء كما نريد المرأة القوية الصامدة «الشجاعة» ـ وعلينا أن نضع في ذهننا ما ينبهنا إليه الباحثون من أن كلمة الشجاعة اليونانية تعني حرفياً «الرجولة»[1].

فحل اللغز المحيّر عند أفلاطون بسيط للغاية قدّمه «روسو» في لمحة خاطفة» لكنها حادة الذكاء تتلخص في أن أفلاطون بعد إلغائه للأسرة احتار في أمر المرأة: ماذا يفعل بها؟ **فأحالها إلي رجل!** وهذا حق تماماً ودليلنا على ذلك يتألّف من ثلاث زوايا: **الأولى** إنه ظل يكره خصائص الأنثى ويحتقرها طوال محاورة الجمهورية، وقد ذكرنا فيما سبق بعض النصوص التي تؤيد ذلك. **والثانية** أنه يشترط على المرأة «المسترجلة» التي سوف يساويها بالرجل ـ أن تتخلى عن كل ما يمت للأنثى بصلة، فعليها أن تسير في الشارع أثناء التمرينات الرياضية والعسكرية عارية تماماً مثلما يفعل الرجال دون أن تشعر بأي خجل! **والثالثة** أنه عندما عادت الملكية في محاورة «القوانين» عادت معها الأسرة، ومن ثم عادت المرأة إلى وضعها الطبيعي الذي فرضه عليها المجتمع الأثيني.

وما يقال عن أفلاطون ـ يقال عن أرسطو، فإذا كان أفلاطون قد لخّص وضع المرأة اليونانية، فإن أرسطو قنَّن هذا الوضع عندما بذل جهده ليضع نظرية فلسفية عن المرأة يستمد دعامتها الأساسية من الميتافيزيقا، ثم راح يطبقها في ميدان البيولوجيا أولاً، والأخلاق والسياسة بعد ذلك ليثبت ـ فلسفياً ـ صحة الوضع المتدني للمرأة الذي وضعتها فيه العادات والتقاليد اليونانية.

وتأتي خطورة نظرية أرسطو عن المرأة من أنها ترددت بعد ذلك بكثرة في تراثنا العربي، ربما لأنها وجدت أرضاً خصبة مهيأة لتقبلها بما تحتوي عليه من آراء مماثلة لا ينقصها سوى التنظير! لقد قالت سوزان بل: «إن

---

(1) راجع في ذلك كله كتابنا: «أفلاطون والمرأة» ص61 ـ 63. . . إلخ (سلسلة الفيلسوف. . . والمرأة) ـ دار التنوير – بيروت 2009.

الصورة التي رسمها أرسطو للمرأة بالغة **الأهمية**، وذات أثر هائل، فقد ترسبت في أعماق الثقافة الغربية، وأصبحت الهادي والمرشد عن النساء بصفة عامة»[1]. وهي عبارة تصدق بنصها على التراث العربي.

بل إن كلمة «المرأة» فيما يبدو لا تدخل ضمن مفهوم «الإنسان» كما يتصوره أرسطو: فالكلمة التي يستخدمها المعلم الأول هي **Anthropos** وهي كلمة يونانية تعني «الموجود البشري»، لكن سرعان ما يتضح أن فئة ضئيلة جداً هي التي ينطبق عليها هذا اللفظ وهي فئة الرجل الأثيني الحر! وهي التي تشارك فيما يسميه بالفضائل البشرية، والخير الأقصى، وسعادة الإنسان.

وإذا كانت الفضائل للرجل فهو أيضاً رأس الأسرة بما له من عقل راجح يستطيع تدبير شؤون المنزل والمدينة معاً، وهو أشبه بربان السفينة الذي يستعين بأدوات جامدة كالدفة، كما يستعين بالأحياء من البشر، أما المرأة فهي لا تصلح لإدارة الدولة ولا إدارة الأسرة. ويكفي أن نقول باختصار شديد إن الرجل عند أرسطو هو الصورة والمرأة هي الهيولي، ولهذا يقتصر دورها على إنجاب الأطفال ورعايتهم، والإشراف على الأعمال المنزلية، وأداء الواجبات نحو الزوج..!

أما «روسو» فهو يواصل نظرة التراث الغربي كله إلى النساء ـ رغم مخالفتها للمبادىء الرئيسية في الأخلاق ونظريته الاجتماعية، فالمرأة مزودة بمواهب الجزئيات والأمور الثانوية فهي ناقصة وعاجزة تماماً عن التفكير المجرد. و«روسو» يجعل من المرأة موضوعاً جنسياً للرجل، ولهذا فهي لا بد أن تكون مغرية ومثيرة في آن معاً بعيدة عن الخوف الجنسي مع السيطرة على رغباتها اللامحدودة ومن هنا جاءت دعوته للمرأة أن تكون جنسية ومحتشمة، أن تكون مرغوبة وعفيفة معاً، أي أن تقوم بدور «دكتور چيكل ومستر هايد» على حد تعبير المؤلفة! وعلى هذا الأساس يجعل روسو السيطرة المطلقة للأزواج على زوجاتهم بحيث تنحصر النساء داخل جدران

---

(1) راجع كتابنا «أرسطو.. والمرأة» من سلسلة «الفيلسوف.. والمرأة» دار التنوير – بيروت 2009.

المنزل عقب الزواج، مع الرغبة في فصل الجنسين وانعزالهما حتى داخل المنزل. كما يقترح تربية أخلاقية للنساء ـ في كتابه «إميل» ـ هي الضد المباشر لما اقترحه من تربية أخلاقية للرجال.

وهكذا يتضح أن ما كتبه «روسو» عن اللامساواة والتفاوت بين البشر، ودعوته إلى المساواة كان يقصد بها المساواة بين الرجال فقط.

وكلامه في بداية كتابه «العقد الاجتماعي» عن أن الإنسان يولد حراً، مع أنه يراه مكبلاً بالأغلال.. إلخ، هذا الحديث كله ينصب على الرجل دون المرأة التي وُلِدت لتكون مكبلة بأغلال الرجل وقيوده.

لم يبدأ إنصاف المرأة إلا مع الفيلسوف الرابع «چون استيوارت مل» الذي دعا إلى المساواة بين الرجل والمرأة في كتابيه «مذهب المنفعة العامة»، و«الحرية..»[1]. ثم أفرد كتاباً خاصاً لقضية المرأة جعل عنوانه «استعباد النساء..»[2]. أعلن فيه إدانته للمبدأ الذي ينظم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجنسين، كما كشف عن أن صعوبة المشكلة تكمن فيما يحيط بها من مشاعر وعواطف وانفعالات تجعلها أقرب إلى مشكلة تحرير الزنوج بالولايات المتحدة. كما سبق أن أشرنا من قبل.

وتنتهي المؤلفة إلى نتيجتين **الأولى**: أن العامل الأكثر أهمية في تصور الفلاسفة وحججهم عن النساء هو نظرة كل فيلسوف للأسرة، فالفلاسفة الذين ينظرون إلى الأسرة على أنها مؤسسة طبيعية وضرورية ـ حددوا النساء بوظائف الجنسية، والإنجاب وتربية الأطفال... إلخ. **والنتيجة الثانية**: أن الفلاسفة نظروا إلى الدور الذي انحصرت فيه المرأة على أنه دور أملتْه عليها طبيعتها ذاتها، فهم لا يمدّون إلى المرأة تصوراتهم عن «الطبيعة البشرية»؛ بل ينظرون إليها بطريقة مختلفة كثيراً ما تكون معارضة للرجال، فهم يحاولون أن يبحثوا في طبيعة النساء عن العوامل الفطرية الكامنة الموجودة

---

(1) قمنا بترجمتهما بعنوان «أسس الليبرالية السياسية» ونشرتهما مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996.

(2) وقد ترجمناه ضمن سلسلة «الفيلسوف والمرأة» ونشرته دار التنوير – بيروت.

خلف الغشاء الذي أنتجته التنشئة الاجتماعية والعوامل البيئية الأخرى.

وبعد، فهذا هو الكتاب الذي يعالج موضوع «النساء في الفكر السياسي الغربي» ترجمناه لعله يلقى بعض الضوء على قضية المرأة في بلادنا. ونرجو أن نكون بنقله إلى المكتبة العربية ـ قد أسهمنا ولو بقدر متواضع في إثراء المكتبة الفلسفية السياسية من ناحية، وفي المشروع القومي للترجمة من ناحية أخرى.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،،

**إمام عبد الفتاح إمام**

# مدخل

لقد أدت الحركة الحالية المؤيدة للمساواة بين الجنسين إلى قدر ملحوظ من اتساع المعرفة في مجالات لم تكن مطروقة من قبل؛ فتركيز الانتباه حديثاً على النساء في ميادين: التاريخ، والدراسات القانونية، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والنقد الأدبي - أدى إلى عدد من الأعمال الإبداعية المهمة، حتى أننا لا نبالغ إذا قلنا: إن هذه المجالات لن يُنظر إليها بعد ذلك على نحو ما كانت من قبل. لكن أحداً حتى الآن لم يفحص بعد، في شيء من الاتساق، معالجة موضوع النساء في الأعمال الكلاسيكية في الفلسفة السياسية، تلك الأعمال التي كشف فيها المفكرون العظام عبر التاريخ أفكارهم عن الحياة السياسية والاجتماعية للجنس البشري للتقليل مما ترتب على ذلك من هوة في معرفتنا.

ومن المهم أن ندرك منذ البداية أن تحليل أفكار النظريات السياسية التي ظهرت في الماضي ونقدها، ليس بحثاً أكاديمياً ملغزاً، وإنما هو وسيلة مهمة للكشف عنه - وكذلك فهم - المزاعم الكامنة وراء أنماط التفكير المتأصلة بعمق والتي استمرت تؤثر في حياة الناس بطرق رئيسية. ولقد أصبحت النساء - خلال القرن الحالي رسمياً - مواطنات بالفعل في كل بلد من بلدان العالم الأوروبي، وفي كثير من بقية أنحاء العالم أيضاً. فبعد أن كن مستبعدات تماماً، ومعزولات، في مجال خاص هو مجال الأسرة - أصبحن عضوات لهن حقوق في عالم السياسة. غير أن النساء يعترفن، على نحو متزايد، بأن المكاسب السياسية والرسمية المحدودة التي حصلت عليها الحركة النسائية المبكرة لم تضمن على الإطلاق بلوغهن المساواة الحقيقية في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية من حياتهن. فعلى الرغم من أن النساء الآن مواطنات، فإن الشيء الذي لا يمكن إنكاره أنهن بقين مواطنات من

الدرجة الثانية. إذا قيست من منظور الخصائص التي يقيّم على أساسها المواطنون ـ تقليدياً ـ كالتعليم، والاستقلال الاقتصادي، أو الوضع الوظيفي فلا يزلن خلف الرجال. وبالمثل إذا قيست هذه المكاسب من منظور المشاركة السياسية ـ لا سيما في المستويات العليا، والسلطة السياسية، فإنهن لم يقتربن في أي مكان من المساواة مع الرجال. وفضلاً عن ذلك فقد كانت النساء في العقود السابقة يطالبن بهذه المساواة الجوهرية، وبوضع حد لإبعادهن وعزلهن في مجال المواطنة من الدرجة الثانية. فقد ادعين أن لهن الحق في أن يكن عضوات في المجتمع ومواطنات في الدولة، على نفس مستوى الرجال. ولقد تمَّ ـ من حيث المبدأ على الأقل ـ الاعتراف بهذه الدعاوى.

والقول بأن النساء قد اكتسبن حقوق المواطنة الرسمية، لكن لم يتحقق لهن من أية زاوية أخرى المساواة مع الرجال ـ دفعني أن أتجه نحو الأعمال العظيمة في الفلسفة السياسية، وفي ذهني سؤالان أساسيان:

**أما السؤال الأول**: فقد تساءلت عما إذا كان التراث الموجود في الفلسفة السياسية يؤكد دخول النساء في موضوعها؟ وإن لم يكن، فلماذا؟ لأنه إذا كانت الأعمال التي شكَّلت أساس تراثنا السياسي والفلسفي مناسبة في عالم قد تمَّ فيه تحدى وضع اللامساواة للنساء جذرياً، فلا بد لنا من أن نعترف بأن المزاعم والنتائج ترتبط داخلياً بفكرة أن الجنسين هما أساساً ـ ولا بد أن يكونا ـ غير متساويين.

**والسؤال الثاني**: ومن الواضح أنه يرتبط بالسؤال الأول ـ فقد حاولت أن أكتشف ما إذا كانت حجج الفلاسفة عن طبيعة النساء ووضعهن الصحيح في النظام الاجتماعي والسياسي، يمكن أن تساعدنا ـ في سياق النظريات السياسية الكاملة للفلاسفة ـ على فهم السبب في أن حصول النساء على حقوقهن السياسية والرسمية لم يؤد إلى مساواة حقيقية وجوهرية بين الجنسين.. ولستُ أهدف من ذلك القيامَ بأي ربط سببي بين حجج وأفكار الفلاسفة العظام من ناحية، والأفكار والممارسات الحديثة من ناحية أخرى. لكنني أذهب إلى أن أنماط التفكير من النساء التي تسير في موازاة تامة مع

بعض أنماط تفكير الفلاسفة التي ناقشناها هنا لا تزال منتشرة في كتابات المفكرين المعاصرين، وفي أيديولوجيات الممثلين السياسيين، والمؤسسات السياسية المعاصرة، ولقد برهنا على صحة هذه الدعوى في الجزء الخامس، عندما اتجهنا إلى تحليل بعض الآراء المعاصرة الحاسمة عن النساء مثل آراء علماء الاجتماع من ذوي النفوذ، والمحاكم العليا في الولايات المتحدة، واكتشفتُ تشابهات مذهلة بينها وبين أفكار النظريات السياسية التي قمتُ بتحليلها في الفصول السابقة. وعن طريق الدراسة النقدية للحجج التي تصورْتها عن النساء مجموعة من أرفع العقول في تاريخ الفكر الغربي فإني لآمل أن أضيف شيئاً لفهمنا للحجج الحديثة التي توازيها في الطرق والأساليب المهمة والتي تشكل محاولة مستمرة لتبرير معاملة النساء بطرق ليس فيها مساواة.

ولا بد لنا من الاعتراف في الحال، أن التراث العظيم للفلسفة السياسية يعتمد بصفة عامة على كتابات الرجال، وللرجال، وعن الرجال. في حين أن استخدام ألفاظ عامة جداً مثل «الإنسان» و«الجنس البشري» والضمير الضمني «هو» ـ قد يؤدي بالمرء إلى أن يعتقد أن الفلاسفة كانوا يقصدون الإشارة إلى الجنس البشري ككل، وليس ثمة حاجة إلى أن نبحث في مؤلفاتهم لنتحقق من أن مثل هذا الزعم لا أساس له من الصحة. فنحن نجد «روسو» مثلاً يخبر القارىء في كتابه «مقال عن أصول وأسس التفاوت بين الناس»: «إنني أتحدث عن الرجال أساساً». ومن ثم يصبح من الواضح تماماً أن موضوع بحثه هو التفاوت بين الرجال على وجه الخصوص، وأن التفاوت بين الجنسين مفترض عَرَضاً[1]. لقد أشار المؤيدون للمساواة في الماضي والحاضر ـ وهم على وعي تماماً بمثل هذه الممارسات ـ إلى خطورة الغموض والالتباس في الاستخدام اللغوي في الثقافة الأبوية البطرياركية[2].

---

(1) The First and Second Discourse, P. 110.

(2) تعد ماري وليستون كرافت من أوائل المؤيدين للمساواة الذين أشاروا إلى هذا الشذوذ في المعالجة، وذلك في كتابها «دفاع عن حقوق المرأة» وهو عمل رائد في تصحيح اللغة والتوجه نحو الليبرالية ممثلة في عصرها في «توماس بين»، =

لأنها مكّنت الفلاسفة من إعلان مبادىء كما لو أن تطبيقها سيكون عاماً، ثم يسيرون نحو استبعاد النساء من الميدان.

حتى عندما استخدم الفلاسفة كلمات تشير في لغتهم الخاصة بشيء من الغموض إلى «الموجود البشري»، فإنهم لم يشعروا مطلقاً بأي عائق يمنعهم من استبعاد النساء من النتائج التي توصلوا إليها. فقد ناقش أرسطو ـ مثلاً في شيء من التفصيل ـ المقصود بالخير الأقصى بالنسبة للموجود البشري.. Anthropos ثم استمر بعد ذلك ليحدد خصائص النساء جميعاً، بأنها ليست محرومة عن طريق العُرف فحسب ـ وإنما هي أساساً بحسب تكوينها لا تتناسب مع هذا الخير الأقصى، ويستخدم كانط ـ من ناحية أخرى ـ أكثر الألفاظ عمومية وشمولاً عن الذات البشرية في نظريته الأخلاقية والسياسية ـ بل إنه يقول أحياناً إنه لا يحصر مناقشته على الموجودات البشرية، وإنما ينطبق حديثه على «الموجودات العاقلة بأسرها». وبعد ذلك يمضي لتبرير استخدام معيار مزدوج عن الأخلاق الجنسية إلى الحد الذي يرى معه أنه لا بد من الصفح عن المرأة إنْ هي أقدمت على قتل طفلها غير الشرعي، لأن «من واجبها» أن تتمسك «بشرفها الجنسي» مهما كان الثمن؛ وهو أيضاً ينتهي إلى أن الخاصية الوحيدة التي تجعل أي شخص على الدوام غير مؤهل للمواطنة في الدولة ـ وبالتالي غير مؤهل للالتزام بالقوانين التي تمت الموافقة عليها ـ وهي أن يكون قد وُلِدَ أنثى[1]. وبالتالي فحتى كلمات «شخصي» و«إنساني» و«موجود عاقل» من الواضح أنها لا تشمل النساء بالضرورة.

ولقد كانت هذه الظاهرة ممكنة بسبب غموض اللغة والتباسها؛ وهو أمر لا يقتصر على الفلسفة السياسية؛ والبيانات العظيمة في ثقافتنا السياسية

---

= وإعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان. راجع في مناقشتين حديثتين للتفرقة بين الجنسين الملازمة للغة:

Elizabth Lane Bearsley: Referential Genderisation and sheila Robbotham: Women Consciousshes, Man's World» p. 34- 38.

(1) Kat's Political writings, Trans. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss. Cambridge, 1970, pp. 43- 47, 78, 158- 159.

أيضاً، مثل: «إعلان الاستقلال»، و«إعلان الدستور» التي تمت صياغتها في ألفاظ عامة، على نحو ما يوضح الفصل الذي خصصناه عن النساء والقانون [الفصل الحادي عشر] فهذه الألفاظ كثيراً ما تُؤوّل بطريقة تستبعد النساء. وهكذا نجد أنه عندما أعلن الآباء المؤسسون[1] أن «من الحقائق الواضحة أن الناس جميعاً ولدوا متساوين»[2] ـ لم يقصدوا فقط استبعاد إمكان العبيد من هذا المجال، لكنهم كانوا أيضاً سعداء (كما قال جون آدمز لزوجته: لأنهم لم يهملوا السيدات)، فاقترحوا أن تكون النساء متساويات أيضاً فهذا أمر واقع وهو ما ينبغي أن يكون[3]. وبالمثل فعلى الرغم من أن صياغة الدستور قد استخدمت لفظ «الأشخاص» إلا أنه لم تكن هناك أية فكرة واضحة في أذهان واضعي هذا الدستور تجعل من الممكن تأويل كلمة «الأشخاص» بحيث تشمل النساء كما تشمل الرجال معاً[4].

إننا نعرف أن «الطبيعة البشرية» كما اكتشفها، ووصفها، فلاسفة مثل: أرسطو، وتوما الأكويني، وماكيافللي، ولوك، وروسو، وهيجل ـ وكثيرون آخرون ـ تميل إلى الإشارة إلى الطبيعة البشرية الذكورية فقط، وبالتالي فجميع الحقوق والحاجات التي اعتبرت بشرية، لم تدرك على أنه يمكن تطبيقها على النصف الأنثوي من الجنس البشري، ومن ثم فقد كان هناك ـ

---

(1) تقصد المؤلفة بالآباء المؤسسين مجموعة المفكرين الذين صاغوا لأول مرة وثيقة إعلان الاستقلال في 4 يوليو عام 1776 في الولايات المتحدة من أمثال «جيفرسون» و«لنكولن» و«جون آدمز» وغيرهم وكان لهم دور كبير في تأسيس الولايات المتحدة واستقلالها (المترجم).

(2) هذه هي العبارة الأولى في وثيقة إعلان الاستقلال:
«إننا نؤمن بأن هذه الحقائق واضحة بذاتها. وهي أن الناس قد خُلقوا سواسية، وأن خالقهن قد حباهم بحقوق معينة هي جزء من طبيعتهم. . » ـ وهي نفسها المبادىء التي سوف يتأسس عليها دستور الولايات المتحدة بعد ذلك بأحد عشر عاماً (المترجم).

(3) مقتبس من مراسلات جون آدمز، انظر كتاب:
- Alice Rossi: The Feminist Papers N.Y. 1973, p. 9- 11.

(4) انظر مثلاً، فيما بعد، بداية الفصل الحادي عشر، لمعرفة ـ رأي جيفرسون في هذا الموضوع.

ولا يزال ـ داخل تراث الفلسفة السياسية والثقافة السياسية، ميل متغلغل في هذا التراث لجعل العبارات العامة المزعومة كما لو كانت تعني أن الجنس البشري لا ينقسم إلى جنسبن، ولذلك فهي إما أن تتجاهل جنس الأنثى تماماً، أو أن تسير في المناقشة من منظور لا يتسق بتاتاً مع التأكيدات التي قيلت عن «الإنسان» و«الإنسانية».

وعلى الرغم من هذا التجاهل العام للنساء، فإن هناك مجموعة مهمة وممتعة من فلاسفة السياسة كان لديهم قدر كبير من الحديث عنهن، وتشمل الأجزاء الأربعة الأولى من هذا الكتاب تحليلاً لحجج أفلاطون، وأرسطو، وروسو، ومل ـ حول موضوع النساء: طبيعتهن، تنشئتهن الاجتماعية، وتعليمهن، ودورهن المناسب، ووضعهن في المجتمع. ومما لا طائل تحته ـ إن لم يكن من المستحيل ـ أن نعالج هذا الموضوع من فراغ. ومن ثم فإن ما فعلتُه هو تحليل أفكار هؤلاء الفلسفة عن النساء في سياق نظرياتهم السياسية والاجتماعية بأسرها، مع إشارة خاصة لتصور كل فيلسوف عن دور الأسرة. ولقد فحصتُ خلال الدراسة الأفكار المختلفة عن النساء والحجج التي تدعم هذه الأفكار فيما يتعلق بمنطقها الداخلي واتساقها مع حجج ونتائج كل فيلسوف عن الرجال، وعن السياسة، وعن المجتمع ككل، ومن الواضح أنه في اختياري لأربعة من الفلاسفة، فإنني لم أزعم قط أنني غطيت معالجة النساء داخل تراث الفلسفة السياسية بأسره، فبغض النظر عن خلاف الاشتراكيين الذين يحتاجون إلى تفسير خاص، فإنني اخترت هؤلاء الأربعة الذين كانوا من بين المنظّرين السياسيين أعظم مَنْ قدّم إسهاماً أشد إقناعاً وفكراً أكثر أهمية وإثارة في هذا الموضوع.

أما المشكلة بالنسبة لماركس والماركسيين وغيرهم من الاشتراكيين، فهي أننا إذا ما أخذناهم معاً لوجدنا أن لديهم أشياء كثيرة قالوها، وأن مثل هذا الاستبصار إذا ما قُدِّم في موضوع النساء في المجتمع، فإنه يحتاج إلى دراسة قائمة بذاتها. ولقد كان اليوتوبي شارل فورييه[1]، أول مَنْ استخدم

(1) شارل فورييه Charles Fourier (1772 ـ 1837) فيلسوف وعالم اقتصاد فرنسي يعتبر رائداً من أبرز رواد الاشتراكية في فرنسا (المترجم).

وضع النساء في المجتمع كمقياس نقيس به تقدم هذا المجتمع، وكان كذلك أول مَنْ نظر إلى تقدم النساء نحو الحرية على أنه سببٌ أساسيٌ للتقدم الاجتماعي العام: «أما الأحداث الأخرى فهي تتأثر بهذه التغيرات السياسية». فهو يؤكد أنه «ليس ثمة سبب يؤدي إلى التقدم أو الانهيار الاجتماعي بسرعة قدر ما يؤدي تغير وضع النساء.. إن اتساع نطاق المزايا التي تحصل عليها النساء هو السبب الأساسي في كل تقدم اجتماعي»[1]. ولم يتجاهل الاشتراكيون، وأنصار المساواة بين الجنسين ـ أمثال فلورا ترستان، وماركس، وجون استوارت مل ـ مبادرة فورييه، فقد طوّر ماركس علاقة المساواة مع النساء، والتقدم الاجتماعي العام في مخطوطات عام 1844 ـ يقول:

«علاقة الرجل بالمرأة هي أكثر العلاقات «طبيعية» بين موجود بشري وموجود بشري آخر، ومن ثم فهي تشير إلى أي حد أصبح سلوك الرجل **الطبيعي** سلوكاً **إنسانياً**، وإلى أيّ حد أصبحت ماهيته **الإنسانية**، ماهية **طبيعية** بالنسبة له. وكيف أن **طبيعته البشرية**، قد أصبحت طبيعية بالنسبة له.. ومن هذه العلاقة يمكن تقييم مستوى تطور الإنسان ككل..»[2].

وعلى الرغم من أن ماركس نفسه لم يطوّر هذه الفكرة كموضوع رئيسي في أعماله فإن أنجلز، وببل **Bebel**[3] والمنظّرين التقدميين في مدرسة فرانكفورت قد طوّروا على نحو أبعد، الانتقادات الاجتماعية لوضع المرأة في المجتمع والأسرة التقليدية.

وتحتاج الكتابات الاشتراكية عن النساء إلى دراسة قائمة بذاتها، بسبب سمتين تختص بهما الأنماط الاشتراكية في التفكير وإنْ لم تكن فريدة فيهما. **السمة الأولى**: أن المنظّرين الاشتراكيين كانوا أقل ميلاً من معظم المنظّرين

---

(1) The Utopian Vision of charles Forier pp. 195- 196.

(2) Karl Marx: Early Writings p. 154.

(3) أوجست ببل A. Bebel (1840 ـ 1913) زعيم اشتراكي ديمقراطي ألماني، انضم إلى الحركة العمالية الألمانية عام 1861 ـ ثم اعتنق الاشتراكية. وكان أحد قادة الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني من 1912 ـ 1913 (المترجم).

السياسيين الآخرين إلى النظر إلى الأسرة على أنها مؤسسة بشرية ضرورية، كما أنهم كانوا على وعي تام بالعلاقة بين الأشكال المختلفة لمؤسسة الأسرة، والأشكال المختلفة للبنية الاقتصادية لا سيما علاقات الملكية الخاصة. وهذا يعني أن معظم الاشتراكيين ـ لا جميعهم ـ كتبوا عن دور المرأة داخل الأسرة، أكثر مما تقبلوها كما هي.

**السمة الثانية**: من الملاحظ أن الفكر الاشتراكي تعوزه النزعة إلى جعل «الطبيعة» و«الطبيعي» مثالية، ولديه ميل إلى إحلال هذه المعايير الخاصة بالامتياز الاجتماعي محل ما هو «إنساني» و«ثقافي» بوجه خاص. وإلى حد كبير بسبب أهمية هذين النمطين من التفكير في موضوع النساء كانت مساهمة الاشتراكيين في هذا الموضوع ذات أهمية ملحوظة تماماً. أما دراسة هذه المساهمة فهي مهمة آمل أن أقوم بها، بحيث يمكن أن نعدّ كتابنا الحالي بمثابة الأساس الجوهري لها.

من التحليل الذي قمتُ به لحجج ونتائج: أفلاطون، وأرسطو، وروسو، ومل فيما يتعلق بالنساء ودورهن السياسي والاجتماعي المناسب ـ ينبثق موضوعان مترابطان:

**الأول**: أن العامل الأكثر أهمية وتأثيراً في تصور الفلاسفة وحججهم عن النساء هو نظرة كل فيلسوف للأسرة، فالفلاسفة الذين نظروا إلى الأسرة على أنها مؤسسة طبيعية وضرورية حددوا النساء بوظائفهن الجنسية، والإنجاب، وتربية الأطفال ورعايتهم داخل الأسرة. ولقد أدى ذلك إلى فرض مجموعة من القواعد الأخلاقية، تصوراً لحقوق النساء يختلف بطريقة متميزة عن الحقوق المفروضة للرجال. وإذن فالزعم بضرورة الأسرة قد أدى بالمنظِّرين إلى النظر إلى الفروق البيولوجية بين الجنسين على أنها تستلزم جميع الفروق الأخرى الخاصة بالعرف والعادات والمؤسسات، وفروق الدور الذي يقوم به الجنس داخل الأسرة لا سيما في شكلها الأبوي ـ البطرياركي.

**والموضوع الثاني**: هو نتيجة للموضوع الأول، فقد نُظر إلى الدور الذي انحصرت فيه المرأة على أنه دور أملته عليها طبيعتها ذاتها. وهكذا

نجد أنه حيثما يناقش الفلاسفة موضوع النساء صراحة فإنهم ـ في الأعم الأغلب ـ لا يمدون إليهن تصوراتهم المختلفة عن «طبيعة البشرية»، فهم لم يخصصوا للنساء دوراً متميزاً فحسب، وإنما عرفّوهن بطريقة منفصلة، وكثيراً ما تكون معارضة للرجال. فهم يبحثون في طبيعة النساء ـ لا على نحو ما يبحثون في طبيعة الرجال ـ أي محاولين أن يفصلوا الطبيعة عن نتائج التطبع (أو التربية)، وأن يكتشفوا العوامل الفطرية الكامنة الموجودة خلف الغشاء الذي أنتجته التنشئة الاجتماعية والعوامل البيئية الأخرى؛ بل إن طبيعة النساء تُرى بدلاً من ذلك، كشيء أملته البنية الاجتماعية والاقتصادية التي يفضّلها الفلاسفة، وتعرّف على أنها تناسب أفضل وظائفها التي يحددها لها ذلك المجتمع.

أما الفلاسفة الذين يتساءلون، وهم يضعون قواعد نظرياتهم السياسية: «ماذا يشبه الرجال؟»، ما القوة الكامنة في الرجل؟ فإنهم يتجهون ـ في الأعم الأغلب ـ إلى جنس الأنثى ويتساءلون: «من أجل ماذا تكون النساء؟». فهناك إذن رابطة لا يمكن إنكارها بين «الطبيعة الأنثوية» المحددة والبنية الاجتماعية، والموقف الوظيفي تجاه المرأة ينتشر في تاريخ الفكر السياسي.

والنتائج المستخلصة هنا هي:

**أولاً**: لا يمكن إضافة النساء ببساطة إلى موضوع النظرية السياسية الموجودة، لأن أعمال التراث الفلسفي تقوم إلى حد كبير جداً على الرغم بالتفاوت وعدم المساواة بين الجنسين. وفي حالة المنظّرين الذين تكون للمساواة بالنسبة لهم ـ بشكل أو بآخر ـ قيمة كبيرة، فإن معالجة لا مساواة النساء تتجه إلى أن تتوارى خلف الحديث عن رأس الأسرة الذكر أكثر من الفرد الناضج أو الراشد، باعتباره الوحدة الأولية في التحليل السياسي. والواقع أن معالجة المساواة التامة للنساء، تنطوي على ما هو أكثر كثيراً من حق التصويت، إذ أنها تحتاج إلى إعادة التفكير في معظم المزاعم الأساسية في الفلسفة السياسية كما أنها تحتاج إلى دراسة الأسرة واعتماد المرأة تقليدياً عليها ودورها التابع لها.

**ثانياً**: لما كنا قد فحصنا بعض النظريات النافذة عن النساء في القرن العشرين، وحللنا التمييز القانوني ضد النساء، فقد أصبح واضحاً أن هذه المشاعر لا بد أن تكون موضوع اهتمام عام، وليس بالنسبة للمؤرخين أو دارسي النظرية السياسية وحدهم، فالمعالجة الوظيفية للنساء ـ من وجهة النظر المألوفة عن طبيعة النساء، ونمط الحياة المناسب الذي يقوم على دورها ووظائفها في بنية الأسرة الأبوية لا يزال حياً ومؤثراً في يومنا الراهن، والشخصيات العملاقة في علم الاجتماع الحديث، وعلم النفس المعاصر، تعرض حججاً عن النساء توازي حجج «أرسطو»، و«روسو». وفضلاً عن ذلك، فإذا نحن فحصنا الآراء التي هبطت إلينا من المحاكم العليا في البلاد في القضايا التي تتضمن التفرقة بين الجنسين، فإننا نجد هنا أيضاً أن القضاة يستخدمون استدلالات وظيفية ذات طابع أرسطي مذهل لكي يبرروا معالجتهم النساء كطبقة مستقلة أو منفصلة. وهكذا نتأكد من أن الفهم العميق لهذا النمط من الحجج يمكن أن يساعدنا في رؤية السبب الذي جعل النساء ـ رغم حصولهن على الحقوق السياسية ـ لا يزلن مواطنات من الدرجة الثانية.

وتحتاج الفصول التي تلت ذلك إلى كلمة تفسير إضافية. فمن الواضح أن هناك أنواعاً كثيرة من اللامساواة في العالم الواقعي وفي النظرية السياسية معاً، ونحن هنا لم نعالج سوى نوع واحد منها هو اللامساواة في معالجة النساء. والمواقف التي اتخذتها النظريات السياسية كما سيتضح حول الأنواع الأخرى من نظريات المساواة واللامساواة لا توازي بالضرورة ولا حتى تتفق مع آرائها حول معالجة المساواة واللامساواة بين الجنسين، فأولئك الذين ذهبوا إلى ضرورة وجود مساواة تامة وفعلية بين الجنسين تصبح أحياناً عدم مساواة من زوايا أخرى. كما أن بعض الفلاسفة ـ من ناحية أخرى ـ الذين قدموا حججاً قوية بالنسبة للمساواة بين الرجال، عارضوا بنفس القوة المساواة بالنسبة للنساء. ولم أقم بمناقشة ذلك باستثناء موقف الفيلسوف من المساواة العامة أو اللامساواة العامة ما يؤثر في حججه بالنسبة للفروق بين الجنسين، أو لتوضيح عرض هذه الحجج. وليس ذلك بسبب أنني أنظر إلى الأنواع الأخرى من اللامساواة على أنها غير مهمة، بل بالأحرى بسبب أن

المعالجة غير العادلة للنساء، قد ظلت مهملة طويلاً للأسف بين مدارس الفكر السياسي. والأنواع الأخرى من اللامساواة ـ اللامساواة في الطبقة بصفة خاصة بل أيضاً اللامساواة القائمة على الجنس، والدين، والطبقة والأصل العرقي لم نتجاهلها بصفة مستمرة.

هذا الكتاب بمعنى ما يمكن مقارنته بمسرحيته «مات روزنكرانس وجلدرنشترن» ففي هذه المسرحية التي بُنيت أساساً على مسرحية «هاملت»، يشدد «توم ستوبارد»[1] على هذا الزوج المراوغ أصلاً ويجعلهما، بدلاً من البطل التقليدي، في بؤرة أساسية من المسرحية، وبناء على ذلك فإن المسرحية، وجميع شخصياتها وعلاقاتهم ببعضهم البعض تُرى من منظور جديد تماماً. وبالمثل فعندما تتحول النساء اللائي كن شخصيات ضعيفة باستمرار، في النظريات السياسية والاجتماعية في العالم الأبو إلى شخصيات رئيسية، فإن المسرحية بل الشكل كله الذي تمثل فيه يبدو مختلفاً أتمَّ الاختلاف.

---

(1) توم ستوبارد Tom Stoppard كاتب مسرحي انجليزي ولد عام 1927 في تشكسلوفاكيا ـ معظم مسرحياته كوميدية وكثيراً ما تُعالج مشكلات ميتافيزيقية وأخلاقية ـ أشهر مسرحياته هي التي تشير إليها المؤلفة وقد أصدرها عام 1966 (المترجم).



# الجزء الأول
# أفلاطون



# الفصل الأول

## أفلاطون والتراث اليوناني في كراهية المرأة

تبدو أفكار أفلاطون عن المرأة، في البداية، لغزاً لا يقبل الحل، وقد يتساءل المرء: كيف يمكن لفيلسوف متسق التفكير بصفة عامة، أن يؤكد من ناحية أن جنس الأنثى خُلق من أنفس الرجال الشريرة، من أنفس غير العقلاء، ثم يقترح من ناحية أخرى تربية متساوية، ودوراً اجتماعياً واحداً للجنسين؟ كيف يمكن للفكرة التي تقول إن المرأة بطبيعتها شريرة وأكثر شراً من الرجل، أن تتفق مع الفكرة الثورية التي تقول إن المرأة يمكن أن ترتفع إلى مستوى الحكام الفلاسفة في الدولة المثالية..؟ قبل أن نحاول الإجابة عن هذه الأسئلة. من المهم أن ننظر في التراث اليوناني المتعلّق بالمرأة. من حيث التربية، والوضع أو المكانة، وأن ندرس النساء الأثينيات في ذلك العصر.

هناك نغمة كراهية للمرأة قوية وواضحة منذ بداية الأدب اليوناني عند الشاعر «هزيود» في كتابيه «الأعمال والأيام»، و«أنساب الآلهة». فقد عاش الرجال على الأرض ـ طبقاً لرواية هزيود ـ فترة طويلة أحراراً بغير مرض ولا تعب ولا جهد، ثم ظهرت باندورا **Pandora**[1] للمرة الأولى التي جلبت معها

---

(1) الاسم Pandoraيعني «جميع العطايا» أو كل الهبات، وهي «حواء» في الأساطير اليونانية، خلقها إله الحدادة الشائه الأعرج هيفاستوس وأعطتها أفروديت بعضاً من جمالها، وعلمتها أثينا أعمال المنزل وغزل الصوف وأعطتها أفروديت شيئاً من رشاقتها... إلخ وهكذا حصلت على كل الهبات. رفض بروميثيوس (المتبصر) الزواج منها، وتزوجها شقيقه «أبيمتوس» (أي المتهور أو العجول)... إلخ. طالع قصتها بالتفصيل في كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص94 ـ 95 مكتبة مدبولي ـ بالقاهرة عام 1966 (المترجم).

الشرور والشقاء للعالم، «ومنها ظهر جنس خبيث وقبائل من النساء، ومصدر عظيم للأذى، وعاشت جنباً إلى جنب مع الرجال الفانين»[1] وهكذا كان أول انحطاط للجنس البشري مرتبطاً بظهور المرأة أو العقاب الأزلي للرجل. رغم أنها كانت ـ لسوء الطالع ـ ضرورية للإنجاب، ومفيدة لأعمال المنزل. حتى أن هزيود ينصح الفلاح أن يحصل أولاً على المنزل، ثم على المرأة ثم على الثور الذي يحرث الأرض»[2]. لكنه يحذر قرّاءه من الثقة في المرأة بأي وجه من الوجوه.

وفي استطاعتنا أن نستخرج من أعمال هوميروس صورة مماثلة؛ وإن كانت أقل عنفاً في عدائها للمرأة. يقول فينلي **M.Finley** عن عالم الأوديسة: «ليس من شك في أن هوميروس يكشف تماماً، ما ظلَّ صواباً في العالم القديم كله، وهو النظر إلى المرأة على أنها بحكم الطبيعة أدنى، وهي من ثم محكومة في وظيفتها بإنجاب الأبناء، والقيام بالواجبات المنزلية، أما العلاقات الاجتماعية ذات المغزى، فينبغي أن تُترك للرجال وحدهم..»[3].

صحيح أن التراث اليوناني يصور وجود إلهات من الإناث لهن قوة ومركز وكرامة، إلا أنه ينبغي علينا أن نتذكر أن كلمة «إلهة» لا تدل بالضرورة على جميع الخصائص التي تلحق عادة بالأنثى البشرية. «فأعظم الآلهات ـ لا سيما الإلهة أثينا ـ كانت تُمتدح لما لها من صفات الرجولة»[4]. ونادراً ما تُصور النساء الفانيات في «الإلياذة» إلا على أنهن يسببن الغيرة ويشعلن الحرب، أو على أنهن جزء من الغنائم مثل الحيوانات والعبيد. وتلعب النساء في الأوديسا دوراً بارزاً، مع الاستثناء الغريب لـ«آرتي **Arte**» ملكة

---

(1) Hesiod: Works: Theogony p. 585 and CF pp 87 ff. works and Days 73 ff.

(2) Works and Days pp 400 f. and pp 370 f.

(3) M.I. Finley: The World of Odysseus p. 18.

(4) انظر أمثلة على ذلك «محاورة المأدبة» 181 من أ ـ جـ. والمرجع السابق ص151.

«الفياقيين . . Phaeceans.. النبيلة التي رفع لها «أوليس» . . الضيف الغريب استرحامه ـ فإنهن يهبطن عادة إلى المرتبة الثانية[1]. وعلى الرغم من أن بنلوبي Penelope[2] كانت توصف بأنها حكيمة، وصاحبة عقل ممتاز ـ فإنها كانت تقوم بالغزل والنسج، فتلك هي وظيفتها الطبيعية. وكثيراً ما كان ابنها تليماك Telemachus ينهرها ويأمرها أن تعود إلى الأعمال المنزلية التي تناسبها كما لو كانت عبداً. فالنساء الأرستقراطيات ـ وحتى الآلهات ـ كن ينخطرن في الأعمال المنزلية مثل: غسيل الملابس، وإعداد الفراش للضيوف، وإعداد الطعام. ولا يتوقفن عن غزل الصوف.

وكما يقول فينلي: «كان يُحرَّم عليها حق الحياة النبيلة، والاحتفال بالشجاعة، والاشتراك في ألعاب المنافسات، وقيادة الأنشطة من أي نوع، هكذا كانت النساء بغض النظر عن الطبقة التي ينتمين إليها»[3] كن يعشن في ركن منعزل بعيداً عن الرجال لا يشاركن إلا نادراً في الاحتفالات والأعياد، وهن يرسلن، أو يبعن، كعرائس للرجال الذين اختارهم لهن آباؤهن.

وتصف أشعار «هوميروس» عالماً تنطبق فيه مقاييس الامتياز على أشخاص يعتمدون على أوضاعهم ووظائفهم المحترمة في المجتمع. والنظرة الفاحصة لهذا التصور الأخلاقي جوهرية لفهم الكتابات الكلاسيكية على

---

(1) Homer: The Odysseus 50- 60.
والمرجع السابق ص ص103 ـ 104 وأيضاً ص150.

(2) بنلوبي التي نقضت غزلها هي زوجة أوليس القائد اليوناني الكبير في حرب طروادة الذي ضلَّ طريقه في العودة ما يقرب من عشرين عاماً. وكان الخُطَّاب طوال هذه المدة يتوافدون لخطبة بنلوبي التي وعدتهم أنها ستقوم باختيار واحد منهم بعد أن تنتهي من غزل ثوب كانت تنسجه، لكنها كانت تنقض في المساء ما غزلته طوال النهار ـ فضرب بها المثل لوفاء الزوجة وأمانتها (المترجم).

(3) فينلي «عالم الأوديسة» ص83.
A.W. Adkins: «Merit and Responsibility: A Study in Greek Values» pp 30- 36. Alasdain.

الأقل حتى أرسطو. فكلمات المديح الرفيعة مثل جيد **Agathaos** وممتاز أو فاضل **Arete** لم تكن في الأصل تقال إلا على أولئك الذين يقومون بأدوار الرجل الهوميري الأرستقراطي[1]. وهذه الكلمات تعني أن الفرد الذي تقال عنه يملك في آن معاً المهارات الداخلية والمصادر المالية الخارجية الضرورية التي تجعله قادراً على إنجاز هذا الدور.

يقول «أ. و. أدكنز **A.W.Adkins**»: «لكي يكون المرء فاضلاً لا بد أن يكون شجاعاً، ذا مهارة، ناجحاً في الحرب والسلم على السواء. ولا بد أن تكون لديه الثروة ووقت الفراغ (في السلم) في آن معاً بوصفها الشروط الضرورية لتطوير هذه المهارات، كما أنها في الوقت ذاته المكافأة الطبيعية لهذه الوظائف الناجحة»[2]. ومعظم أفراد المجتمع لا سيما النساء، غير مؤهلين لمثل هذا الامتياز الأرستقراطي الذكوري. وهكذا نجد أن فضيلة المرأة هي تصور مختلف اختلافاً كيفياً، ذلك لأن الفضائل المطلوبة للنساء لتمكينهن من أداء وظائفهن على أحسن وجه هي فضائل مختلفة أتم الاختلاف تتعلق بالجمال، واعدال القوام، والمهارة في الغزل والنسج، وأعمال المنزل، وقبل ذلك كله الإخلاص في الحياة الزوجية. والمبرر الواضح لمعيار الامتياز هذا عند النساء هو ـ كما يشير أدكنز ـ أن الرجل هو الذي يحدد المقاييس ويضع المعايير؛ في هذه الحضارة الأبوية بالمعنى الدقيق، ومن هنا كان العنصر المهم هو أداء النساء لوظائفهن من حيث علاقة هذه الوظائف بالرجال. ولما كانت النساء محصورات في أعمال المنزل فلم يكن ثمة حاجة أن يطلب منهن أن يكون لهن فضائل الإقدام والمنافسة المطلوبة للمحاربين من الرجال[3].

وعلى حين أن سلوك أبطال هوميروس تكشف عن أن الواحدية الجنسية [ممارسة الجنس مع امرأة واحدة] لم تكن مفروضة على الرجال،

---

(1) Ma Intyre: «A Short History of Ethics» Chapter 2.

(2) A.W. Adkins: «Merit and Responsibility» pp 33- 39.

(3) I bid. pp. 36- 37.

فينلي «عالم الأوديسة» ص148، وادكنز «الجدارة والمسؤولية» ص ص40، 42.

فإن أسوأ جريمة يمكن أن ترتكبها امرأة هي خيانة زوجها. ومن هنا كانت هيلين Helen[1] ـ وربما أسوأ منها كلوتومنسترا[2] خائنات وبغايا وهن الوغدات الحقيقيات في شعر هوميروس. وكثيراً ما كانت تؤخذ الأخيرة كضد مختلف عن بنلوبي الفاضلة. والمرأة عُرضة للغواية بسبب ضعفها وطبيعتها الشريرة. وحتى بنلوبي الفاضلة كانت تخشى على نفسها أن تتحول عن طريق «السحر والفتنة» مثل هيلين ـ فعلى الرغم من إخلاصها الطويل، فإن الارتياب في أن تقع في النهاية في الخيانة أو أن تنسى زوجها كان يتغلغل في قصيدة هوميروس (الأوديسة)[3]. وهكذا نجد أن موضوع الشر الأنثوي، وخيانة الأنثى، موجود عند هوميروس بقدر ما هو موجود عند هزيود. ويقال لنا إن كلوتومنسترا «لم تلطخ نفسها فقط، بل جنسها كله، وكل امرأة شريفة إلى أبد الدهر..».

لم ينصلح حال المرأة من العصر الهوميري إلى العصر الكلاسيكي، ويصدق ذلك بصفة خاصة على أثينا في العصر الكلاسيكي[4]. فالوظيفة الطبيعية للمرأة كمربية لأطفالها، ومدبرة لمنزلها، سجلتها الآداب الكلاسيكية اليونانية تسجيلاً جيداً، فيعرض علينا أكسانوفون Xenophon[5] في كتابه عن

(1) هلن Helen (والكلمة تعني القمر) أجمل امرأة في العالم ـ هكذا تقول الأساطير اليونانية ـ زوجة «مينولاوس» ملك أسبرطة، خانته وأحبت الأمير الطروادي «باريس» ـ وهربت معه إلى طروادة وكان ذلك هو السبب المباشر في اندلاع حرب طروادة ـ راجع كتابنا «معجم أساطير العالم» المجلد الثاني ص115 مكتبة مدبولي عام 1996 (المترجم).

(2) زوجة البطل أجاممنون قائد الأسطول اليوناني في حرب طروادة خانته زوجته وأعدت العدة مع عشيقها لقتله عند عودته من الحرب، انتقم منها ابنها «أورست» (المترجم).

(3) Odysseus, 11, 334/ p. 182- 3.

(4) John Addington Symonds: A Problem in Greek Ethics P. 44. Jean Ithurriague: Les Idéas de Platon sur La Condition de la Femme P. 38, 47. Sarah B. Pomeroy: «Goddesse, whores, Wives, and Slaves, Chop. 4 and 5.

(5) أكسونوفون (وأحياناً يرسم زينوفون) 431 ـ 352ق.م مؤرخ يوناني وتلميذ =

الاقتصاد أو تدبير المنزل صورة لزوجة نموذجية لأحد ملاك الأرض الأثينيين: «تخضع لرقابة صارمة حتى ترى وتسمع أقل قدر ممكن، ولا تسأل إلا أقل أسئلة ممكنة». فوالداها يقدمانها إلى زوج وهي في سن الخامسة عشرة يقوم بتدريبها حتى تستطيع النهوض بأعباء المنزل(1). أما قسمة العمل التقليدية بين عمل للرجل وآخر للأنثى، فإنها تقدم لها على أنها قَدَرٌ فرضته الآلهة وهو مغروس بعمق في الصفات الطبيعية للجنسين. ويؤكد «فكتور اهرنبرج» **Victor Ehrenberg** في دراسته للمجتمع اليوناني أن هذا هو الوصف النمطي للحياة المألوفة التي كانت تعيشها المرأة «فالزواج يخضع لمشيئة أهلها، ولاعتبارات اقتصادية ولا تتعلم الفتيات إلا تدبير شؤون المنزل». حتى بالنسبة لافيجينيا **Phigenia**(2) تُقدّم [في الأدب اليوناني] على أنها عاجزة عن الكتابة، ويلاحظ اهرنبرج ملاحظة مهمة، هي أن الشخصيات النسائية البارزة القليلة في كوميديا «أرستوفان»(3) لا يلقين أي شك على هذا الانطباع العام. بل هن بالأحرى لا يكتسبن تألقهن الصارخ، إلا إذا نُظر إليهن تماماً بناء على خلفية الحياة اليومية للنساء»(4)، وعزل النساء المحترمات في حياتهن ضرورة صارمة. وهن بصفة عامة يعشن في ركن منعزل من الدار (هو ركن الحريم) يفصله عن الجزء الخاص بالرجال باب مغلق، إذ لا ينظر إلى الزوجات أو الفتيات على أنهن يصلحن للمشاركة في

---

= سقراط. كتب الذكريات (عن حياة سقراط وتعاليمه). وكذلك «المأدبة» وهي محاورة كان فيها سقراط الشخصية الرئيسية (المترجم).

(1) Xenophon: «Oeconomicus, in Xenephon's Socratic Discourse» Trans. Cames Lardx ed Leo Strauss, Ithaca, 1970, P 29 and C F 30- 33.

(2) أفيجينيا Iphigenia ابنة أجاممنون في الأساطير اليونانية اضطر والدها أن يضحي بها خلال حرب طروادة لاسترضاء الآلهة أرتميس التي كانت قد أثارت رياحاً معاكسة حالت دون إبحار الأسطول ـ طالع قصتها في كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص196 (المترجم).

(3) أرستوفان Aristophanes (450 ـ 388ق.م) كاتب مسرحي يوناني يُعدّ أعظم شعراء الكوميديا في العالم القديم (المترجم).

(4) Ehrenberg: The People of Aristophanes p. 202 and 295- Society and Civilization in.

المناقشات الجادة، علماً بأن إنكار خبرتهن العقلية يستمر حتى في سن النضج؛ فهن يعاملن معاملة القاصر، إذ يحرّم عليهن ما يحرم على الفتيان تحت سن الثامنة عشرة. ولا يُسمح للمرأة في ظل القانون الأتيكي **Atlic Law** [أي القانون الأثيني] أن ترفع دعوى أمام القضاء إلا عن طريق الكفيل القانوني. كما يمنع النساء من الاقتراب من الأماكن التي يناقش فيها الرجال والفتيان مسائل عقلية أو شؤوناً مدنية: الملاعب، والأسواق، ودور القضاء، والموائد. وكما يقول جون أدنجتون سيموندز، ملخصاً الموقف: «إن جميع العناصر العليا في النشاط الروحي والذهني، والظروف التي يمكن أن نتصور فيها الانفعالات السمحة الكريمة.. أصبحت مميزات خاصة بالرجال وحدهم.. كما أصبح إطراء العواطف مقتصراً على جنس الذكر»[1].

ولم تكن أنشطة النساء في أثينا وحركتهن محدودة بقسوة فحسب، كما هي الحال في عصر هوميروس، وإنما امتد هذا الكبت، وبنفس القوة، إلى شخصياتهن أيضاً. وهناك أثر من شاهد في المسرح اليوناني على تطبيق ذلك «المثل القديم» الذي اقتبسه أرسطو من مسرحية «أياس **Ajax**» لسوفكليس «الصمت المتواضع هو تاج المرأة»[2]. وفي الخطاب الجنائزي - يكشف بركليز بوضوح عن التفاوت بين المعايير المعاصرة للامتياز التي تطبق على الرجال وعلى النساء. ففي هذا الخطاب الذي يتضمن إطراء للرجل الأثيني -

---

(1) Greece and Rome. P. 59. CF. Ronald B. Levinson: «In Defence of Plato» F. 83.

(2) Symonds: A Problem in Greek Ethics p. 12.

وكمراجع لهذه الفقرة بصفة عامة انظر ص ص33، 64 وأيضاً:

Glenn Morrow: Plato's Cretan City p. 285 n. 111. Levinson p. 82- 85 Ithurriague pp 47- 48.

Grube: Plato;s Thought' pp 87- 88. H.D. Renkin: «Plato and the individual» pp. 83- 84 Alvin Gouldner: Enter Plato, p 62.

Sophocles: Ajàx, pp. 291- 293. Aristotle The Politics, I, Xiii, 11- CF. Lysistrata pp 41- 42. and Ehrenberg: The People of Aristophanes, p. 202.

وهو نموذج كلاسيكي شهير يتحدث عنه اليونانيون ـ ينصح بركليز النساء الأرامل أن يتحلين بذلك «الامتياز الأنثوي» [وهو الصمت] الذي يتفق مع «خلقهن الطبيعي» وسوف يُنسب أعظم مجد «لتلك المرأة التي تتكلم أقل ما يمكن وسط الرجال سواء قالت قولاً حسناً أو سيئاً. .»(1).

ومما يدعو للسخرية أن دعاوى الاحترام لا تشترط في نساء الطبقة الراقية في أثينا ممن يرغبن في الزواج ـ تحصيل أي قدر من المعلومات عن مجتمعهن أو ثقافته، أكثر من الموجود عند البغايا والعاهرات اللائي يتحول إليهن الرجل في حرية. والتفرقة الصارمة بين هذين النوعين من النساء وهي تفرقة ظلت قائمة حتى العصور الحديثة، كما استمر موقف اليونان الأساسي تجاه النساء، توضحها العبارة الآتية المقتبسة من مرافعة ديموستين في قضية «ضد نيّرا .. **Against Nacra**»: «إن مَنْ يعيش مع امرأة ويتخذها زوجة، فإنه يريد أن يكون له منها ذرية، وأن تصبح ذريته أعضاء في العشيرة أو القبيلة أو أية وحدة إدارية في أثينا، وأن يخطب البنات للأزواج كما يفعل مع بناته. أما الخليلات فنحن نحتفظ بهن من أجل اللذة والمتعة، والمحظيات من أجل الرعاية اليومية بأشخاصنا. لكنا نتخذ الزوجات لينسلن لنا أطفالاً شرعيين، وللعناية بالمنزل عناية فيها إخلاص وأمانة»(2). وهكذا نجد أن قيمة النساء المرشحات ليكن زوجات من المعاصرات لأفلاطون تنبع من العفة، الصمت القناعة والاقتصاد، لكنها لا تنبع من شخصية المرأة بأي معنى إيجابي. ولقد أشار كريون **Creon** إلى مدى تموضع ذلك ـ عندما سئل: أهو ينوي أن يقتل عروس ابنه، فقال: «حسناً! إن هناك حقولاً أخرى أمامه يمكن له أن يحرثها!»(3). فهناك إذن شواهد على أن النساء من أبناء الطبقة الراقية في أثينا

---

(1) Thucidides: The pelponnesian war I, vi, p. 109.

(2) Demostenes: Private Orations iii. p. 122. CF. Ehrenberg: Society and Civilization p. 26. للتأكد من انتشار هذا الموقف.

(3) سوفكليس انتيجونا 570 (المؤلفة) ـ وعروس ابنه هي أنتيجونا التي خالفت قوانين المدينة عندما أصرّت على دفن أخيها الخائن. وكانت عقوبة عملها الإعدام، رغم أنها كانت في الوقت نفسه خطيبة ابن الملك كريون الذي أصرَّ =

قد انحصرت أعمالهن في وظيفة واحدة، إذ ليس لهن أدنى اهتمام بتلك المجالات من الحياة التي تعتبر مهمة في نظر الرجال بل هن يفقدن حتى ذلك العبير السري الذي اكتسبه جنسهن ـ فيما بعد ـ في ظل المسيحية، على نحو ما كانت موضوعات الحب في التراث الرومانسي، وإنما يقيّمن فحسب على أنهن ينجبن ورثة شرعيين.

وقد يبدو غريباً في مثل هذا الجو أن يصبح تحرير النساء موضوعاً للنقاش، بل إن كبت النساء ـ على نحو ما حدث في العصر الفكتوري في انجلترا ـ قد وصل إلى الذروة في بداية القرن الرابع قبل الميلاد، وأصبح وضع النساء موضوعاً حياً في أثينا، فتناوله أرستوفان في كوميديا بعنوان: «الإكليزيا زوست» **Ecc Lesiazusae** (أي نساء الجمعية)[1]، ومسرحية ليزيستراتا. . **Lysistrata..**[2]، فتلك شواهد جيدة على أنه أصبح موضوعاً

---

= أن تدفن حيّة كما كانت تقضي القوانين. أما تعبير الحقل والمحراث فهي تعبيرات جنسية إذا كان المحراث رمزاً لقضيب الرجل، بينما تشير الأرض إلى المرأة. والمقصود أن هناك فتيات أخريات يمكن أن يمارس معهن الجنس أو يتزوج منهم (المترجم).

(1) مسرحية «نساء الجمعية» ـ والجمعية هنا هي الجمعية التشريعية أو النيابية أو المجلس التشريعي أو النيابي ـ وهي تدور حول نساء أثينا يتخفين في زي الرجال ويملأن مقاعد الجمعية. وترجح أصواتهن على أصوات أزواجهن وإخوانهن وأبنائهن، ويختار منهن حكام الدولة. وتتزعم هذه الحركة امرأة تدعى براكساجورا Praxagora ـ وهي شديدة الحماس لنيل النساء حقوقهن السياسية، وهي تتهم بنات جنسها بالغفلة لأنهن يرضين أن يحكمهن الرجال البلهاء، وتقترح أن تقسّم الثروة بالتساوي بين المواطنين على أن يترك الأرقاء من غير أن يفسدهن الذهب. ويتخذ الهجوم على المدينة الفاضلة صورة عنيفة. . (المترجم).

(2) تدور مسرحية «ليزيسترايا» ـ حول قيام هذه الفتاة بتزعم نساء أثينا في حرجة ترمي إلى وضع حد للحروب المتصلة التي شغلت رجال أثينا ـ فتقرر النساء في اجتماع عظيم بقيادة «ليزبيتراتا» الإضراب عن النوع مع أزواجهن حتى يتعهد هؤلاء الأزواج بالكف عن القتال. وقد كتبها أرسطوفان عام 411ق.م (المترجم).

جارياً للأحاديث الساخرة والهجاء، وفضلاً عن ذلك فيبدو أنه ليس ثمة شك في أن سقراط التاريخي[1] كان يطرح أفكاراً أبعد ما تكون عن التفكير النمطي لذلك العصر فهو يقول مثلاً في «مأدبة» أكسانوفون: «إن طبيعة النساء ليست أدنى من طبيعة الرجال على الإطلاق» وإن كان ينتهي إلى نتيجة تنطوي على مفارقة، عندما يقول: «كل ما ينقص المرأة وتحتاج إليه هو القوة والحكم»[2]. وفي محاورات أفلاطون الأخرى ـ غير «الجمهورية» ـ هناك كذلك فقرات متعددة يقترح فيها سقراط وجهة نظر خنثوية أكثر عن الطبيعة البشرية، وبصفة خاصة عن الفضيلة البشرية ـ أكثر مما كان موجوداً، عادة، في السياق الثقافي. فهو في محاورة مينون **Meno** مثلاً وفي سياق البحث لاكتشاف طبيعة الفضيلة، يصدر تأكيداً حاسماً بأن للفضيلة كيفاً واحداً عند المرأة كما هو عند الرجل، ولا فرق بينهما، عندما حاول «مينون» الإشارة إلى الواجبات التقليدية المختلفة وأسلوب الحياة المختلف بين الجنسين. لكنهما معاً ـ فيما يرى سقراط ـ يحتاجان إلى ضبط النفس والاعتدال، والعدالة، إنْ أرادا أن يكونا جيدين في عملهما سواء في إدارة المنزل أو إدارة المدينة، ومن ثم تكون الفضيلة صفة إنسانية لا تتحدد بطرق مختلفة تبعاً لجنس الفرد الذي تتحدث عنه[3].

---

(1) أي شخصية سقراط كما هي في الواقع وليست تلك التي صورها أفلاطون أو خلقها أكسانوفون (المترجم).

(2) Xenophon: Symposium, 11, 9, in The Works of Xenophon London 1897.

(3) في محاورة مينون يدور الحوار على النحو التالي:
- ألم تقل: إن فضيلة الرجل هي حسن إدارة المدينة، وفضيلة المرأة هو حسن إدارة المنزل؟
- بلى!
- وهل يمكن حسن إدارة المدينة أو المنزل إلا بالعدل والحكمة؟
- أي أن الرجل والمرأة بحاجة معاً إلى الشيء نفسه، إن أرادا أن يكونا فاضلين، أعني أنهما معاً بحاجة إلى العدالة والحكمة..» ـ محاورة مينون لأفلاطون ـ 72أ وب (المترجم).

وفي محاورة «بروتاجوراس» يكشف سقراط عن رفضه للمعايير الشائعة للنساء بأن يمتدح أسبرطة وكريت ليس فقط لتراثهما الفلسفي القديم، وإنما لأنهما يعرضان علينا نماذج من النساء ـ وأيضاً من الرجال ـ «يفخرون بثقافتهم العقلية. .»[1].

ومع ذلك فهناك في المحاورات أمثلة أخرى عديدة ـ يذكرها سقراط ـ تعبر عن كراهية لا حدَّ لها للنساء. وما دام يستحيل فصل أفكار سقراط التاريخي عن أفكار أفلاطون، فإن النقطة المهمة التي ينبغي الإشارة إليها ـ سواء أكانت هذه الأفكار خلقها سقراط أصلاً أم لا ـ هي أنه كان هناك في بيئة أفلاطون الشاب آثار من الفكر الراديكالي عن النساء، تكسو تراثاً قوياً من الكراهية لهن.

تصوير النساء المنتشر في محاورات أفلاطون هو استنكار إلى أقصى حد، وهذا التصوير لجنس الأنثى يعكس إلى حد كبير وببساطة شديدة: إما الانحطاط المعاصر لوضع النساء، أو أن أفلاطون ورفاقه (لا سيما نظريتهم عن الحب) كانت تسيطر عليهم الجنسية المثلية. غير أن هناك كذلك فقرات في المحاورات تشمل أحكاماً أكثر من أن تكون ضد نساء المجتمع الأثيني، بل تشير إلى اعتقاد عام عند المؤلف بأن جنس الأنثى بفطرته أدنى من جنس الذكر بالضرورة، وسوف ندرس فقرات من هذين النوعين على التوالي:

ـ واقعة عدم وجود امرأة تشارك بشخصها وبأية طريقة في محاورات أفلاطون ـ هذه الواقعة تشكل بذاتها دلالة على الاتجاهات المنتشرة في ذلك العصر، كما تدل على خصائص الحياة في أثينا. وليس من المعقول أن تعطينا هذه الواقعة شيئاً من آراء أفلاطون الخاصة عن مقدرة النساء في الحوار العقلي. فالقول بأن نساء المنزل الذي أقيمت فيه «المأدبة» لسن حاضرات في حفل العشاء، لكنهن «هناك بالداخل» لا يقول شيئاً عن

(1) «ليس الرجال فقط في أسبرطة وكريت هم الذين يفاخرون بثقافتهم العقلية، بل النساء أيضاً. .» بروتاجوراس 342 (المترجم).

أفلاطون سوى أنه اختار أن يجري محاوراته بطريقة واقعية تتفق مع سياق المجتمع المعاصر. والواقع أن النقطة المهمة في الحديث إنما جاءت على لسان امرأة هي الكاهنة «ديوتيما **Diotima**»[1]. وقل مثل ذلك في خصائص المرأة عند أفلاطون التي يجعلها تقوم بغزل الصوف ونسجه، فذلك وصف دقيق لدور امرأة في المجتمع الأثيني. وفضلاً عن ذلك فإن لغته تحوي الكثير من النقد والاستنكار لجنس الأنثى. كأن يصف سلوكاً بأنه «نسائي أو أنثوي» ليعني السلوك الجبان، وينبغي علينا أن لا نظن أنها استخدامات خاصة بأفلاطون، وإنما هي تعبيرات دارجة[2].

ولا شك أن أفلاطون يشارك رفاقه من الأثينيين احتقارهم للمرأة في عصره، فهو يضعها مع الأطفال والحيوانات في مقولة واحدة، ومع غير الناضجين والمرضى والضعاف[3]، ولا تخلو محاورة الجمهورية من تمثيل النساء على هذا النحو. فقبل تقديم الفكرة الثورية الخاصة بإدخال النساء ضمن طبقة الحراس، هناك تأكيد على منع الحراس الشبان من تقليد النساء[4] ـ فالمرأة كثيرة اللجاجة، والتباهي، غير متعاونة، معتنية بنفسها، مجدفة، سهلة الانقياد، هشة أمام المرض، والحب، والعمل. فضلاً عن أنه يسهل خداع النساء بالبهرجة التي لا قيمة لها، وبالخرافات، كما أنهن عرضة للإفراط في الحزن، تعوزهن معرفة ما يصلح لهن، أو ما هو خير بالنسبة لهن، وهن أدنى في العقل وبصفة عامة من الرجال، ولا يصلحن كنماذج للشباب أكثر من المجانين، والحرفيين، والعبيد[5]. وفضلاً عن ذلك فإننا نجد أفلاطون يسوق تبريراً ـ في جزء له مغزاه ـ لمنع المعاشرة الجنسية

---

(1) انظر بالنسبة لهذه الكاهنة عرضاً تفصيلياً لرأيها في كتابنا «نساء. . فلاسفة» دار التنوير – بيروت (المترجم).

(2) Symposium, 173 e, Ion, 540, and Levinson in Defense of Plato, p. 129.

(3) Laws 817 C. Letters, VIII, 355 c. Thaetetus 171E.

(4) «وإذن فسوف نكون على حق لو جنبنا عظماء الرجال ذلك العويل والنحيب وتركناه للنساء». الجمهورية: 388 (المترجم).

(5) Republic 3872- 3882, 395, 431, b-c, 605 d- e Laws 639b.

المثلية، فإلى جانب أن أحد الطرفين تنعدم فيه الرجولة، فإنه يستسلم لشهواته ويقوم بدور الأنثى البغيض[1].

وعلى الرغم من أن أفلاطون يستهجن ممارسة اللواط، فإن فلسفة أفلاطون في «الحب»، على نحو ما عرضها في محاورتي «فايدروس» و«المأدبة» تعكس كلها الجنسية المثلية التي كانت منتشرة بين الطبقات الراقية في أثينا. وكما يقول جريجوري ڤلاستوس **G.Vlastos**: «إن الدراسة الجيدة لنظرية أفلاطون عن الحب، لا بد أن تضع في اعتبارها ثلاثة أمور على الأقل: **أ)** أن صاحبها كان يمارس الجنسية المثلية. ب) أنه صوفي. جـ) أنه أخلاقي..»[2]. وإذا ما أخذنا الجنسية المثلية عند أفلاطون جنباً إلى جنب مع اعتقاده بأن المعاشرة الجنسية من الإست «مضادة للطبيعة»، وهي انحطاط لا لإنسانية الإنسان فحسب، بل أيضاً لحيوانيته ـ لفسرنا كثيراً من أصل الفكرة التي تقول إن الجانب الجسدي في الحب ينبغي قهره، وتجاوزه، حتى نستطيع الوصول إلى الموضوع الحقيقي للحب وهو فكرة الجمال نفسها. ويمكن على هذا النحو أن نفهم النظرية الأفلاطونية في الحب ـ في جانب كبير منها ـ على أنها الحاجة إلى إعلاء الدوافع غير المرغوب فيها.

خلال المحاورتين المخصصتين للحب، كان حب النساء أمراً مستنكراً إذ من الملاحظ أن أحداً ـ بمن في ذلك سقراط ـ لم يُبدِ أي اعتراض على تفسيرات الحب التي قدمها «بوزيناس» أو «أرسطوفان»، وهما معاً قد حملا بعنف على الجنسية المغايرة [أي العلاقة الجنسية بالمرأة] ـ فقد قسم «بوزيناس» الحب إلى نوعين[3]: الحب المخصص لأفروديت السماوية ـ

---

(1) Laws 836e.

(2) G. Vlastos: Platonic Studies T D. 24- 25, Princeton University Press.

(3) كان بوزيناس يعتقد أنه لا توجد أفروديت واحدة بل اثنتان «أفروديت الكبرى وهي بنت أورانوس ولا أم لها واسمها أفروديت السماوية، وأفروديت الصغرى... وتسمى أفروديت العامية. والحب الذي يرتبط بها نسميه بالحب الوضيع...» المأدبة 181حـ (المترجم).

الأخت الكبرى[1]: «التي ليس فيها شيء من خصائص الأنثى، بل خصائص الذكر تماماً»[2]، وأفروديت الصغرى الأرضية التي تشارك طبيعتها في الأنثى والذكر معاً ولا شك في خسة ودناءة الحب الذي يُنسب إلى أفروديت العامية الأرضية فهو حب يؤثر في الناس تأثيراً وقتياً عابراً ويعتمد على المصادفة وحدها. وهو الحب الذي يعمر قلوب السِّفْلة، ومن علاماته أنه يتجه إلى النساء والغلمان، فهو حب حسي ولا روحي يسعى لإشباع شهواته البهيمية. أما أفروديت السماوية فهي الكبرى التي يُنسب إليها النوع الممتاز من الحب فلا أثر للأنثى فيها، لأنها جاءت من الذكر وحده [لها أب وليست لها أم!] وهي لذلك بريئة من نزق الشباب وطيشه وهي تلهم أتباعها بالاتجاه نحو الذكر وحده مفضلة الأقوى والأعقل[3].

أما أرسطوفان فعنده أن الرجال المحظوظين حقاً ليسوا ممن يبحثون عن نصفهم الأنثوي الضائع، بل أولئك الذين يبحثون عن الرجال، وهم الذين تدفعهم دوافعهم الجنسية إلى أعضاء من نفس جنسهم. هؤلاء الرجال لديهم «أعظم تكوين رجولي» وهم الذين يبدون رجولة حقيقية في الحياة العامة الذين يحبون الغلمان أكثر من حبهم للنساء، ويفضلون قضاء حياتهم كلها مع الرجال، وهم يتزوجون وينسلون أطفالاً فقط استجابة لعادات المجتمع[4].

وينتشر مثل هذا التحيز ـ رغم أنه يُنسب إلى امرأة حكيمة. فعلى الرغم من أن هناك حباً للجنس الآخر والإنجاب، الذي يؤخذ رمزاً تدور حوله نظرية الحب ـ فإن سقراط يشوه سمعة الاتصال الجنسي، وإنجاب ذرية من الجسد لصالح إنجاب أعلى هو «حمل وولادة من الروح». وهو يقابل بين

---

(1) «مَنْ يعمر قلبه الحب السماوي يميل إلى الذكور دون الإناث، فالذكر أقوى وأذكى بالطبيعة. .» ـ المأدبة 182 (المترجم).

(2) لاحظ أنها ابنة أورانوس إله السماء ولا أم لها فلا أثر للأنثى فيها على الإطلاق! (المترجم).

(3) Symposium, 18 a- d.

(4) المأدبة 189 د و193 حـ لا سيما 192.

الحب الذي يختار المرأة موضوعاً له ويؤدي إلى تكوين الأسرة، وبين حب الذكور من خلال ولادة الأفكار، والشعر والقانون، ويمكن أن تعلو على حب فرد جزئي لنصل في النهاية إلى معرفة جمال الروح نفسها[1]. ويذهب «جريجوري فلاستوس» إلى أن استخدام صورة الجنس الآخر للإنجاب تدل على حد ما، على عداء للجنسية المغايرة وللنساء، وهو عداء كامن في النظرية. وينتهي إلى أنه في ذروة فلسفة الحب بأسرها، حيث تواجهنا فكرة الجمال وجهاً لوجه، فإن «صورة الجنسية المثلية تسقط». «وما بدا على أنه لواط ينتهي إلى زواج أعلى»[2]. وليس واضحاً بالضبط ما الذي يعنيه فلاستوس بذلك. وعلى أية حال فلو أنه كان يقصد ـ كما يبدو أنه يفعل ـ أن هناك إدخالاً لأية جنسية مغايرة في نظرية النوع الأعلى من الحب، فإن النتيجة التي انتهى إليها تكون بغير أساس يدعمها. فعلى الرغم من استخدام أفلاطون لصورة «نموذج الجنسية المغايرة» كما يقول فلاستوس، فمن الواضح أن النسخة الرمزية من الإنجاب ـ الإنجاب الروحي الذي هو الإنجاز الوحيد للحب في الجنسية المثلية ـ هي الفكرة الجديرة بالمعالجة الفلسفية.

وكما يقول سقراط «مَنْ ذا الذي لا يُفضّل مثل هذه الأبوة عن مجرد التناسل البشرى المعروف؟»[3]. وكما أن أفلاطون استخدم صورة تنطبق أصلاً على الجنسية المغايرة ـ فإنه استخدم كذلك صورة حرفة الغزل خلال محاورة «السياسي». ومع ذلك فليس لدى القارىء من الحالتين ما يبرر الانتقال إلى موضوع حقيقي للنقاش عن خصائص الموضوع المجازي فيما عدا تلك الخصائص التي تحول إليها بالفعل.

فجانب الجنسية المغايرة من الصورة ليس من ثم سوى الانتقال المشروع إلى دائرة اهتمام أفلاطون الحقيقية منه الانتقال إلى جانب العمل اليدوي الآخر. ومن الواضح تماماً ـ على الرغم مما يقوله فلاستوس ـ أن

---

(1) Symposium 208 a 211 E CF. Thaetetus 150.

(2) G. Vlastos: The Individual as an Object of Love P. 42.

(3) Symposium, 209 C.

رؤية أفلاطون الحب كطريق مؤد إلى المتعة الفلسفية يستبعد النساء تماماً، غير أننا إذا ما وضعنا في ذهننا بنية أثينا الاجتماعية ووضع النساء فيها؛ فإن رؤيته هذه لا تدهشنا. طالما أن الرجل الأرستقراطي اليوناني في ثقافة عقلية واعية بتحضرها كهذه، سيكون من المستحيل عليه بالفعل، أن تنمو أية علاقة حميمة بينه وبين المرأة، ما دامت النساء قد اضطررن لأن يصبحن على هذا النحو، فضلاً عن اعتقاد أفلاطون أن الحب الوحيد بين الرجال يمكن هو وحده أن يكون من ذلك النوع الرفيع الذي يمكن فهمه تماماً. وإذا كان السياق المعاصر على هذا النحو فلا عجب أن نجد في محاورتي «فايدروس» و«المأدبة» برهنة على تفضيل حب الجنسية المثلية على حب الجنسية المغايرة وتأكيداً على السمو الأخلاقي للأولى[1]!

ولا يمكن أن نكون معقولين إذا ذهبنا إلى القول بأن احتقار النساء الذي تعرضه أو تتضمنه الأمثلة السابقة كلها، ليس حكم إدانة على جنس الأنثى كله في الحاضر والماضي والمستقبل، وإنما هو يستهدف فقط نساء أثينا في عصره. لكن هناك فقرات متنوعة في المحاورات تشير إلى إيمان عام بدونية أي أنثى بشرية في أي عصر. والفقرات الصارخة من هذا النوع هي الموجودة في محاورة «طيماوس» وهي المحاورة التي كتبت بعد «الجمهورية» مباشرة[2].

فهو هنا يحدثنا عن خلق الإنسان بطريقة تذكرنا بهزيود، فهو يقول: «الطبيعة البشرية نوعان: الجنس الأعلى وسوف يسمى من الآن فصاعداً باسم «الرجل». فلم يكن الخلق الأصلي يتألف إلا من الرجال. أولئك الذين استطاعوا قهر شهواتهم أصبحوا فضلاء على الأرض، وسوف يُسمح لهم بالعودة إلى سعادة النجوم التي أتوا منها. أما بالنسبة لأولئك الذين فشلوا على الأرض، والجبناء والأشرار، فسوف يعاقبون بأن يولدوا من جديد

---

(1) CF. Levinson: In Defense of Plato p. 121.

(2) Timaeus 42- a- d.

وهو يقول في محاورة طيماوس «الطبيعة البشرية على نوعين، والجنس الأعلى منهما سوف يتسم بسمة خاصة، ويدعى فيما بعد رجلاً» 42أ (المترجم).

نساء[1]. وهكذا خُلقت المرأة بناء على أسطورة أفلاطون، فهي لم تخلف من الرجل فحسب كما جاء في سفر التكوين، بل خُلقت من الرجال الأشرار الفاشلين. وإذا لم يتم تحسنهم بعد هذا العقاب فسوف يولدون من جديد في صورة حيوانات دنيا «حيوانات تشبه طبيعته الشريرة التي اكتسبها». والطريقة الوحيدة لكي تستعيد النفس التي هبطت على هذا النحو ـ صورتها الأولى ووصفها الأول هو أن تبرهن على انتصار الجانب العقلي على الجانب اللاعقلي. وهكذا نجد أمامنا تسلسلاً من الخيرية والعقلانية التي توضع فيها المرأة في مكان وسط بين الرجال والحيوانات[2]. كما نجد في محاورة القوانين أيضاً أن لدى النساء استعداداً للاتجاه نحو الشر ضِعْف اتجاه الرجل. ومن ثم يحتجن إلى نظام خاص يوضع لهن[3]. وفضلاً عن ذلك فإننا نجد أن أسطورة الخلق الموجودة في محاورة «طيماوس» معروضة أيضاً في محاورة «القوانين» في صورة اقتراح ـ بمقدار ما تكون هذه العملية ممكنة ـ أكثر العقوبات ملاءمة للرجل الذي يكشف عن جبنه الذي يرمي درعه بعيداً ويهرب، فإن أنسب عقاب له أن يتحول إلى امرأة[4].

ويتضح من هذه الفقرات غير المحددة بزمان معين أو مكان محدد أن أفلاطون يؤمن بأنه لا بد من النظر إلى النساء ـ بغض النظر عن الظروف ـ

---

(1) وفي محاورة «السياسي» كذلك يصور العصر الأصلي الذي كان فيه الرجال لا يولدون من النساء، بل ينبثقون كاملي النضج من الأرض ثم يتطورون إلى الوراء فيعودون أطفالاً ثم يغنون. عندما تخليا عن الجنس البشري، فقد كان عليه أن ينسل نفسه، وأن يتطور من الطفولة حتى الشيخوخة. ولم يكن هزيود وأفلاطون وحدهما، بل أيضاً أرسطو، والتراث المسيحي وروسو ـ فهم جميعاً لديهم نسختهم الخاصة من أسطورة انكشاف عصر للرجال عاشوا فيه قبل ظهور النساء.

(2) Timaeus 42- a- d, also 90 e and 91 d.

(3) Laws 78 I d- e.

يرى أفلاطون في القوانين أن استعداد المرأة الفطري أحط من استعداد الرجل، لا بد من وضع نظام خاص للموائد العامة بالنسبة للمرأة، غير نظام موائد الرجال (المترجم).

(4) Laws 944 d- e.

على أنهن أدنى من الرجال من حيث العقل والفضيلة. ولقد فسر بعض الباحثين أمثال هذه الفقرات على أنها «زلات» أو «هفوات» مثلما فعل كورنفورد **Comford** الذي يرى أن أفلاطون «ينزلق أحياناً» إلى الحديث عن المرأة «بالطريقة الشعبية»، ويقول ليفنسون **Levinson**: «إن المسألة لتبدو كما لو أن أفلاطون ينسى للحظات معتقداته التقدمية..»[1]. غير أن أفلاطون لم يكن من ذلك النوع من المفكرين الذين يمكن أن نقول عنهم إنهم ينسون معتقداتهم لا سيما في موضوع خصص له قدراً كبيراً من محاوراته. وعلى الرغم من ذلك فإن هناك هوة واضحة تفصل بين اتجاه أفلاطون العام واتجاهه نحو المرأة ومعتقداته عنها، وهي هوة تعكس كثيراً من التراث اليوناني في كراهية المرأة. والاقتراحات الراديكالية حول مسألة الحراس من النساء التي عرضها في الكتاب الخامس من الجمهورية. إننا إذا ما فحصنا هذه الاقتراحات في سياقها، ومن حيث أهدافها بالنسبة لأهدافها العامة ولبنية المجتمع المثالي، فسوف يكون في استطاعتنا فهمها.

(1) Comford. «Psychology and Social Structure in The Republic of Plato» P. 259 In D fense of Plato p. 129.

# الفصل الثاني

## المِلكة الفيلسوفة والزوجة الخاصة..

ليس الهدف من الفن الحقيقي للحكم، كما تصوّره أفلاطون، سعادة طبقة أو مجموعة معينة من المواطنين، وإنما هو تقديم أعظم قدر ممكن من السعادة للمجتمع بأسره[1]، غير أن «السعادة» يمكن أن تكون كلمة مضللة لأنها إذا ما قادتنا إلى أفكار الحرية، والحقوق الفردية والمساواة في الفرص. . فإننا نكون بعيدين جداً عن فكرة أفلاطون عن السعادة. فلا المساواة، ولا الحرية، ولا العدالة ـ بمعنى الإنصاف ـ هي قيم أفلاطون. وإنما القيم الثلاث التي أقام عليها مجتمعه المثالي هي الانسجام، والفاعلية، والخير الأخلاقي: والقيمة الأخيرة هي المفتاح الرئيسي في فلسفته السياسية. إذ بسبب إيمانه بالقيمة الذاتية للنفس، وما يترتب على ذلك من أهمية صحتها، فإن أفلاطون لم يكن يعتقد أن السعادة تنتج عندما يسلك المرء بحرية أو أن يتصرف كما يشاء. ومن ثم فإن رجل السياسة ينبغي عليه لا أن يحافظ فقط على حياة رعاياه، وإنما عليه أيضاً إصلاح أخلاقهم بقدر ما تسمح به الطبيعة البشرية[2]. ومن ثم فإنه على الرغم من أن الهدف النهائي للحاكم الحق هو سعادة المواطنين، فإن الطريقة الوحيدة لتحقيق ذلك الهدف هي الارتفاع بهم جميعاً. عن طريق التربية والقانون ـ إلى مستوى ممكن من الفضيلة والحكمة.

---

(1) الجمهورية 420 ب.

(2) السياسي 297ب ـ قارن القوانين 644 ـ 645 و705 ـ 706أ.

غير أن أفلاطون ينظر إلى جميع الأخطاء البشرية الجسيمة على أنها إحدى الخصائص الموجودة بالفطرة عند معظم الناس[1] ذلك الإفراط في حب الذات الذي هو المنبع الثابت لكل حالات الخطايا في كل حالة»[2]. ولا يزال هناك ما هو أسوأ من ذلك، فعلى حين أن النفس، الجسد بعدها، لا بد أن تكون لها الأولوية، فهناك الميل المنتشر فيهما لإعطاء الملكية الخاصة ـ وفي الحقيقة ينبغي أن توضع الممتلكات الخاصة في أحط مكان ـ اهتماماً عظيماً[3] ومن ثم فإن مهمة الحاكم هي أن ينمي في رعاياه «فضيلة مزدوجة» فلا بد له أن يعمل على التغلب على تطرفهم في حب الذات، وتفضيلهم لاقتناء الأشياء المادية في آن معاً ـ وتفضيل ذلك على خير النفس. فالشخص الذي يريد أن يكون فاضلاً وعظيماً عليه أن يتجاوز مصالحه الخاصة. وقبل كل شيء أن يفصل نفسه عن عاطفة الاقتناء. وكما لاحظ «جلين مورو» هناك كثرة من الشواهد في محاورتي «الجمهورية» و«القوانين» على أن أفلاطون ينظر على الدوام إلى الموقف المعتدل تجاه الملكية على أنه عنصر جوهري لضمان أمن الدولة ورخائها[4] ويذهب سقراط إلى أن الاقتناء هو الذي أدى بأول دولة ـ وهي الدولة التي كانت بسيطة و«حقيقة» وصحية ـ إلى الحروب مع جيرانها، كما أدى إلى جميع التعقيدات التي تبعث ذلك. وهو الموضوع الذي يتكرر في الكتاب الثامن من الجمهورية ويتم فيه تحليل مسار الانهيار السياسي بوصفه الفساد الناتج من ازدياد الثراء[5].

محاورة الجمهورية هي محاورة راديكالية إلى أقصى حد، أفلاطون

---

(1) يقول أفلاطون: «ولكن أفدح أخطاء النفس هو خطأ فطري في أغلب الناس، خطأ يلتمس الجميع العذر في أنفسهم، ولا يحاولون بذلك تجنبه، وهو الخطأ المتضمن في المبدأ القائل: «إن كل إنسان هو صديق نفسه بالطبع» ـ القوانين 732حـ (المترجم).

(2) Laws, 7 d- e.

(3) Laws, 743 d- e.

(4) مورو «المدينة الكريتية» Cretan City p. 101 ـ وأيضاً القوانين 736حـ.

(5) Republic 372- 373 e and Viii Passim.

وهو يشكل دولته المثالية على استعداد لأن يتشكك بمعظم عادات وتقاليد المعاصرين المقدسة ويتحداها والحل الذي يقترحه لمشكلة الأنانية والاهتمامات المقدسة هو إلغاء الملكية الخاصة، وبالتالي القضاء على الاهتمامات الشخصية إلى أعظم حد ممكن، إذ في مثل هذه المدينة لا يكون الانسجام وحده موضوعياً بل أيضاً وحدة المصلحة. ويتساءل سقراط: «أليس شر ما في الدولة هو ما يمزق وحدتها ويفرقها أشتاتاً؟ وأفضل خير فيها هو ما يجمع شملها ويوحدها؟»[1] ولا شيء يمكن أن يمزق وحدة الدولة أسرع من أن يكون بعض المواطنين سعداء، وبعضهم الآخر يخيم عليهم الحزن من جراء نفس الحادث، بحيث لا يتخذ الجميع موقفاً واحداً ولا حتى يرغبون في ذلك. إن الطريقة لإنجاز أعلى درجة ممكنة من الوحدة هي أن يشعر المواطنون جميعاً ـ على قدر المستطاع ـ بنفس القدر من الأفراح أو الأحزان في نفس المناسبات، ولن يحدث هذا الإجماع للأفراح والأتراح، إلا إذا كانت كل الأشياء مملوكة ملكية عامة. فأفضل الدول المحكومة هي التي لا تستطيع أن تقول فيها «هذا ملكي» «وهذا ليس ملكي» على شيء معين وبنفس الطريقة[2].

ولا شك أننا لسنا بحاجة، إن كان ثمة حاجة، للقول بأن أفلاطون مدَّ نطاق الملكية الجماعية إلى جميع طبقات المدينة المثالية. وأول «كذبة نبيلة» تقال للمواطنين هي أنهم يشكلون أسرة كبيرة. وأن ذلك تعبير كامل عن الدولة المثالية التي يمكن أن تتحقق ـ لسوء الطالع ـ جزئياً. وبسبب إيمان أفلاطون بميل معظم البشر إلى الأنانية فقد اعتبر نبذ الملكية الخاصة أمراً لا يمكن أن يحققه إلا أفضل الأشخاص. وهذا ما يتضح في «محاورة القوانين» التي رفض فيها إمكان إلغاء الملكية بالنسبة للمواطنين في مدينته الفاضلة الثانية، طالما أن الفلاحة الجماعية للأرض، «أمر فوق طاقة مولدهم ونشأتهم وتربيتهم. .»[3] وما هو محال بالنسبة لمواطني الدولة المثالية الثانية

---

(1) Republic 462 a- d.

(2) Republic 462 a- d.

(3) Laws 739- 74 a.

مع التخطيط لتربيتهم بعناية ـ لا بد أن يفوق ـ للأسف طاقة الطبقات الدنيا في المدينة المثالية. ومن ثم فإن طبقة الحراس هي وحدها التي يمكن أن تعيش على مستوى المثل الأعلى للملكية المشتركة ووحدة المصالح[1].

ومن هنا فقد اعتبر القضاء على المصالح الذاتية الأنانية ضرورة قصوى لتلك الطبقة التي ستتولى حكم غيرها من المواطنين والعمل على سعادتهم، بغض النظر عن واقعة أنه تمَّ إعدادهم إعداداً جيداً للقضاء عليها، طالما أن الشخص سوف يُعنى دائماً بما يجب، فإن الحراس بصفة خاصة سوف يحبون المجتمع كله، ولن تكون لهم مصلحة أخرى سوى رخاء هذا المجتمع. وبالنسبة لهم جميعاً فإن ترتيبات الملكية المسموح بها «أن نختار لهم ما نضمن أنهم لن يحيدوا عن الكمال بوصفهم حراساً، وما يعصمهم من إساءة معاملة بقية المواطنين. .»[2]. إن ملكية الحكام للأرض والثروة سوف تؤدي إلى الفُرقة ـ بالضرورة، فيما يرى أفلاطون، وتجعل من الحكام «سادة وأعداء لغيرهم من المواطنين بدلاً من أن يكونوا حلفاء لهم»[3]. فالجمع بين الثروة والمصالح الخاصة وبين السلطة السياسية أمر لا يمكن أن يطاق ولن يؤدي إلا إلى دمار المدينة.

والمثل الأعلى للحراس عند أفلاطون يُعبّر عنه المثل القائل: «كل شيء مشاع بين الأصدقاء»[4] لكن إذا كانت الملكية المشاعة للأشياء الجامدة بين طبقة الحراس هي عون هائل للوحدة المطلوبة للدولة، فإنه ينتج عن ذلك ـ فيما يبدو ـ أن الملكية المشاعة للنساء والأطفال، سوف تؤدي إلى وحدة أعظم؛ ومن الواضح تماماً من الطريقة التي ينظر بها أفلاطون إلى مشاعية الملكية أنها تتضمن في الحال إلغاء الأسرة؛ فهو لم ينظر إلى الأمرين على أنهما متمايزان ويحتاجان إلى تبريرين مختلفين ومستقلين. والواقع أن أول ذكر لإلغاء الأسرة ورد على شكل تسلل ـ وبين قوسين في

(1) Republic 416 - 417 b.
(2) Republic 416 c- d.
(3) Republic 417.
(4) Republic 423 e and Laws 739 c.

الغالب ـ[1] في محاورة «الجمهورية» وكذلك التلخيص القصير المعروض في محاورة «القوانين» والاقتراحان مبرران بنفس الحجج وفي الأعم الأغلب في نفس الوقت. وفي محاورة «القوانين» لا سيما في الفقرات التي يعيد فيها أفلاطون النظر في مؤسسات الدولة المثالية، فإن تصنيف النساء والأطفال معاً ضمن الممتلكات الأخرى يرد كثيراً. ومن ثم فإننا نراه يتحدث عن «مشاعية الزوجات والأطفال وجميع الأمتعة الشخصية» ويقارن فيما بعد بين هذه المشاعية، وبين ذلك الوضع الذي تبقى فيه النساء والأطفال والمنازل ملكية خاصة، وتُنسب هذه الأشياء جميعاً إلى الملكية الشخصية للأفراد»[2].

وهكذا صنّف أفلاطون النساء كما كانت تصنفهن الثقافة التي عاش فيها، على أنهن قسم أو فرع مهم من الملكية الخاصة. والتعبير نفسه تعبير «المشاع أو الملكية العامة» للنساء والأطفال الذي استخدمه ليدل على نظامه المقترح في الزواج المؤقت، إشارة أبعد على ذلك طالما أن الظاهرة يمكن أن توصف وصفاً أكثر دقة بأنها «شيوع الرجال» لكن المبتكر المبدع لم تكن تلك عادته في التفكير في مثل هذه الأمور[3].

وكما أن الصور الأخرى من الملكية يراها أفلاطون مدمرة لوحدة المجتمع، فكذلك «الزوجة الخاصة» ـ ينظر إليها أفلاطون على أنها تسبب الشقاق والدمار بنفس الطريقة. وهكذا في مقابل المدينة الموحّدة التي يقترحها، يشير إلى تلك التنظيمات في المؤسسات التي تبذر بذور الفُرقة والتحزب «بحيث يحاول كل فرد على حدة أن يغتصب ما يمكن أن يحصل عليه ليضعه في بيت خاص به، يضم امرأته وأطفاله هو وحده، فيكون هؤلاء جميعاً مصدر أفراح وأحزان خاصة به وحده»[4]. ومرة أخرى نراه يصدم ممارسات الأثينيين بالنسبة للملكية الخاصة وللنساء في آن معاً يقول: «إنك تعرف عاداتنا الخاصة في ذلك الأمر، إننا نحزم أمتعتنا معاً. ونضعها ـ كما

---

(1) Republic 423 e.

(2) Republic 424, 462, 464 and Laws, 739 c, 807 b.

(3) CF. Grube Plato's Thought P. 89.

(4) Republic 464 c- d.

يقول المثل ـ بين أربعة جدران، ونوكل إلى النساء أمر الهيمنة عليها..»[1] فمن الواضح أن الزواج التقليدي والمرأة في دورها المعتاد كمدبرة للمنزل ومشرفة عليه يراهما أفلاطون مدعاة للشقاق والفرقة والعداء والحسد بل أعظم عائق للوحدة ورخاء المدينة.

غير أن أفلاطون في الكتاب الثامن من الجمهورية يستعرض وينتقد أشكالاً منحطة متتالية من الأنظمة السياسية، ونستطيع أن نرى فيها كيف ربط بين الملكية الخاصة للنساء وبين فساد تلك الأنظمة. فالنساء يصبحن مشاعاً في نفس اللحظة التي تصبح فيها غيرهن من الممتلكات الخاصة مشاعاً أيضاً دون تفسير منفصل، وهن يصبحن «خصوصيات» في نفس اللحظة التي تصبح فيها الملكية الأخرى خاصة ـ وهكذا يوصف مسار انحطاط الدولة. فما أن تصبح المرأة «خاصة» برجل واحد حتى تُعجّل بمسار الانهيار، وذلك يرجع إلى اهتمامها الخاص بالمصالح الجزئية. في البداية يبدأ الحكام بامتلاك الأرض، والمنازل، واقتناء المال، ليكونوا لأنفسهم كنوزاً منزلية وزوجات محبوبات، فيفشلون كحراس للشعب، وتبدأ المدينة في الانهيار[2]. ثم بعد ذلك يصور الاقتناء الخاص للنساء على أنه العامل الرئيسي في فساد أبعد. إذ تشكو الأم من أن زوجها تعوزه الثروة، والمركز مما ينقص من قدرها بين النساء الأخريات. هما يجعل الشاب التيموقراطي **Timocratic**[3] يبدأ في احتقار والده الثري ويشعر بالتحدي ليظهر أنه أكثر من رجل. وهكذا فإن الزوجة بما لها من اهتمامات أنانية «تلقى على مسامع زوجها عديداً من هذه الصفات التي يحب أمثالها من النساء أن يرددنها في هذه الحالات». ومن ثم تصبح الزوجة مثل باندورا **Pandora** الأصل الذي صدرت عنه جميع الشرور[4].

والقول بأن أفلاطون وحّد بين إلغاء الأسرة وشيوع الملكية ولم ينظر

---

(1) Laws 805 e.

(2) Republic 547 b, 548 a.

(3) أي حكم الجاه والشرف والمجد Timé (المترجم).

(4) Republic 549 C. e.

إلى الأولى على أنها حرمان عاطفي أشد قسوة من الثانية ـ لا بد أن يُفهم في سياق وظائف الأسرة ووضعها في الطبقة الراقية المعاصرة في الحياة الأثينية من زاوية وضع قطيع النساء الأثيني والرابطة الوثيقة الغريبة بين الأسرة وملكية الأرض ـ غزل أفلاطون من الموضوعَيْن غزلاً بدا لنا واضحاً ومتميزاً بحيث لا يحتاج إلى تفسير وكما سبق أن رأينا فقد كان من المستحيل إما أن يكون الأزواج والزوجات أصدقاء كل يوم، أو أن يكونوا رفاقاً في الجوانب العاطفية والعقلية[1] وبالتالي كما يتفق الباحثون المحدثون في الحياة اليونانية: «فالأسرة لم تشغل مكانة كبيرة في معظم الكتابات اليونانية» بما لها من جوانب عاطفية وسيكولوجية و«يندر أن تكون الحياة الأسرية كما نفهمها الآن موجودة في القرن الخامس قبل الميلاد في أثينا»[2] فقد كان انتشار الجنسية الخنثوية يعني أننا أمام مؤسستين تكمل الواحدة منهما الأخرى، وهما يوجدان معاً: الأسرة التي تهتم بما يمكن أن نسميه بالجانب المادي، واللواط و(الغواني) يشبعان الجانب العاطفي ـ وإلى حد ما ـ العقلي عند الرجل»[3].

ومن ناحية أخرى فعلى حين أن الأسرة لم تكن بالقطع، محور اهتمام الطبقة الراقية في الحياة العاطفية اليونانية، فقد كانت تعمل بطرق لا تسير عليها الأسرة الحديثة وهي طُرق تجعلها بالقوة سبباً أكثر للخلاف والشقاق من الناحية الاجتماعية، فقد انبثقت الأسرة واحدية الرأس من العشيرة في عصور حديثة نسبياً، ولم تكتسب الدولة **Polis** الولاء إلا بالتدريج، وهو ولاء كان يقتصر على العشيرة في مرحلة سابقة: ولقد مثّلت أنتيجونا النموذج النمطي لهذا الصراع بين الولاءين. والواقع أنه كانت هناك مجالات منوّعة

---

(1) مورو Morow مدينة أفلاطون الكريتية ص102 حاشية 13 حيث يلاحظ أن العادات في أثينا كانت تمنع التنازل عن أرض الأسرة. والرابطة بين الفكر اليوناني الكلاسيكي والممارسة العملية، وبين الزوجة ورعاية ملكية المنزل مؤكدة في أوصاف تدير المنزل التي ذكرها أكسانوفون وأرسطو.

(2) M.I. Finley: The Ancient Greek PP. 193 124. Ehrenberg socity and Civilization p. 59.

(3) Finley: The Ancient Greek P. 194.

في الحياة لم يصبح واضحاً فيها بعد ما الذي سوف يسود أهو الأسرة أم الالتزامات المدنية. وتعرض «محاورة القوانين» بطريقة جيدة المدى الذي يكون فيه أقرباء الضحية ـ بدلاً من الحكام ـ مسؤولين عن ضمان نيل الجريمة العقاب المناسب[1] وتتجلى سيادة الواجبات للآباء، وتعلو على أي فكرة عن العدالة والقانون في محاورة «أوطيفرون»[2] ففي هذه المحاورة نجد سقراط يتشكك فيما إذا كانت الضحية واحداً من أقرباء أوطيفرون»[3] ومن هنا فإن الأسرة الأثينية بغض النظر عن وظيفتها الضعيفة كأساس للعاطفة كانت في أوائل القرن الرابع قبل الميلاد ككيان اقتصادي راسخ. ومركز لواجبات مهمة مُشكلةً قوة حاسمة واضحة وتهديداً مستتراً للولاء المدني للدولة.

إن دارسي أفلاطون الذين عبَّروا عن رعبهم العميق من فكرة إلغاء الأسرة، وأن يحل محلها تلك الترتيبات الجنسية المخصصة لإنتاج أفضل سلالة ـ يبدو أنهم عالجوا الموضوع بطريقة تنطوي على مفارقة تاريخية واضحة عندما أهملوا ـ أو تجاهلوا ـ دور الأسرة ووظيفتها في المجتمع الأثيني. فعندما يعترض جروبي **Grube** ـ مثلاً ـ على نظام اللقاءات الجنسية العابرة المخصصة للحراس، ويصفها بأنها لا يمكن قبولها بين الحراس؛ لأنها تؤذي المشاعر البشرية العميقة» وتتجاهل تماماً عنصر الحب بين الزوجين[4] فيبدو أنه نسي أن الأسرة في ذلك الوقت لم تكن المكان الذي تعبّر فيه العواطف البشرية العميقة عن نفسها. وحتى المعلومات السطحية

---

(1) Laws e. g. 866 and 843 e.

(2) في محاورة أوطيفرون يلتقى سقراط بتلميذه أوطيفرون في الصباح الباكر وقد جاء الأخير إلى ساحة القضاء ليشكو والده متهماً إياه بقتل أحد الأشخاص فيسأله سقراط «أحسب أن الرجل الذي قتله والدك كان أحد أقربائك لا شبهة في هذا، لأنه لو كان غريباً لما فكرت قط في اتهامه ص15 من ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود. وكان الضحية في الواقع هو أحد العبيد (المترجم).

(3) Euthyphro, 42b.

(4) Plato's Thought P. 270, see also A.E. Taylor: Plato the Man and His work, P. 278.

الموجودة في محاورة «المأدبة» مع ما فيها من مقارنة مستهجنة بين أولئك الذين يتجهون بحبهم نحو النساء وينشئون أسراً، وأولئك الذين لديهم حب روحي أعلى يتجهون به نحو الغلمان والبحث الفلسفي حتى المعلومات في هذه المحاورة تكشف عن أن أفلاطون ومستمعيه لم ينظروا قط إلى إلغاء الأسرة على أنه قصور حاد في حياتهم العاطفية الحميمة. ولا يزال موقف «ليون شتراوس» شديد الغرابة من ذلك لأنه لم يزعم فحسب أن الأسرة مؤسسة طبيعية. وأن الاتجاه نحو إلغائها هو «عرف» بل جعل المسألة ـ التساؤل عما إذا كان إلغاء الأسرة ممكناً أم لا ـ اختباراً قاسياً لمدى صلاحية الدولة المثالية بأسرها[1].

والفقرات التي يشير إليها من «محاورة الجمهورية» لكي يبرهن على «واقعة مفترضة هي أن الناس فيما يبدو يرغبون ـ على نحو طبيعي ـ أن يكون لهم أطفال من صلبهم» لا تكفي أبداً للبرهنة على هذه النقطة. وفضلاً عن ذلك فإن اعتراضه على ضوابط أفلاطون لسلوك الجنسية المغايرة (أي مع المرأة) يعني أن «مزاعم الأيروس **Eros** قد لاذت ببساطة بالصمت»، وذلك يعني إنكاراً تاماً لانتشار الحب (الأيروس) المرتبط بالجنسية المثلية في ذلك العصر. والواقع أن من المرجح جداً أن مستمعي أفلاطون قد وجدوا قيود الدولة المثالية على سلوكهم ـ سلوك الجنسية المثلية ـ أبعد أثراً من مشاعرهم الجنسية من إلغاء الأسرة، ومن الضوابط التي توضع على المعاشرة الجنسية المغايرة (أعني مع المرأة).

ونفس هؤلاء الباحثين ـ جروبي وتيلور، وشتراوس الذين رفضوا إلغاء الأسرة بوصفه عملاً مستحيلاً ـ هم أنفسهم الذين ضاقوا بالبديل المقترح وهو أن يختار الشريكان بعضهما عن طريق القرعة، ولأغراض تحسين النسل. وأولئك الذين رفضوا هذه المقترحات لأنها مستحيلة وغير عملية تماماً بالنسبة «للطبيعة البشرية» بسبب أنها لا تطاق[2] يفعلون خيراً لو أنهم درسوا

(1) «On Plato's Republic» in The City and man, P. 117.

(2) Taylor, p. 978 See also Grube. P 970, and strauss, p. 117.

وضع النساء المحترمات عند اليونان فهن محرومات ومحكومات بصدد حياتهن الجنسية، كجنسين معاً من الحراس يوجدان في الدولة الثالثة دون أن يكون من الممكن تعويضهن بأية مشاركة في الحياة خارج دائرة المنزل ـ فلم يكن مسموحاً للمرأة عند اليونان أن تختار شريكها من الجنس الآخر أكثر من اختيار الحراس لشركائهن عند أفلاطون. وفضلاً عن ذلك فإن الشريك في حالتها ليس لديه فحسب الحق المطلق أن يتصل بها، وأن ينجب منها طوال حياتها، بل تنقل له جميع السلطات أيضاً التي كانت لوالدها عليها من قبل. فالمرأة بمجرد أن تتزوج لا يُسمح لها أن تجد لنفسها بديلاً أو مخرجاً جنسياً آخر، وإنما عليها أن تعتمد على الزوج فحسب، في حين أن هذا الزوج قد يكون لديه عدد من البدائل الجنسية المثلية أو المغايرة. واتساع هذا المعيار المزدوج واضح في كلمة «الزنا» اليونانية التي تعني المعاشرة الجنسية التي تقوم بها امرأة متزوجة مع رجل غير زوجها، وليس ثمة حاجة إلى القول بأن العقاب لا بد أن يكون قاسياً. وحتى إذا مات زوجها فإن على المرأة أن تكبح جماح نفسها وجسدها ما دامت قد عادت إلى كفالة أو وصاية والدها أو حارسها الذي بيده أن يعيد تزويجها حسب مشيئته. بل إن المواطن يستطيع ـ كبديل عن الزواج ـ أن يقدم أخته أو ابنته على سبيل التسري كمحظيات، «كما يمكن إرسالها إلى بيت من بيوت البغاء دون أي ملام على مَنْ يملكها»[1].

إذا كانت النساء الأثينيات من الطبقات الراقية اللائي يعشن في واحد من أكثر المجتمعات ثقافة، مجتمع فيه ثقافة من أرفع الثقافات التي عرفها العالم، يمكن السيطرة عليهن وحرمانهن إلى هذا الحد ـ فمن الصعب أن نجادل ونقول إن مقتضيات الطبيعة البشرية تجعل نظام اللقاء الأفلاطوني بما فيه من متطلبات مفترضة «عفة غير طبيعية»[2]، ومن المستحيل أن تكون تشريعاً. إن حياة النساء الجنسية كانت مقيدة طوال الجزء الأعظم من التاريخ البشري، بنفس الصرامة التي افترضها أفلاطون، ليضبط بها حياة حراسه

(1) The urriagne: les Ideés de Platon, P. 53.

(2) Grube, P. 270.

فمطالب الحب الشهواني **Eros** قد صمتت ببساطة عند المرأة بنجاح ملحوظ. ويبدو من جانب كبير من التاريخ البشري أن جنس الأنثى، وكذلك الموجودات البشرية يمكن إرغامها لتقبل بالفعل أي حد من الضبط على حياتها الجنسية والعاطفية. والمهم بالطبع، أن الباحثين المعنيين قد استخدموا ألفاظاً مثل الانفعالات البشرية أو الطبيعة البشرية للإشارة إلى الرجل فحسب. والأمر الذي كان مرعباً حقاً عند «جروبي، وتيلور، وشتراوس» هو أنه بينما نجد أن اليونان كغيرهم من الشعوب احتفظوا بالنساء للنسل والإنجاب المشروع، وحكموا حياتهن على هذا النحو ـ فإن أفلاطون جرؤ واقترح أن تكون الحياة الجنسية للحراس من الرجال والنساء معاً بغرض إنجاب أفضل سلالة للمجتمع.

إن مغزى إلغاء أفلاطون للأسرة عميق للغاية ـ وكما سنرى فيما بعد ـ فقد تردد صدى هذا الاقتراح عند عدد من المنظِّرين والحكام وأصحاب المجتمعات اليوتوبية فيما بعد. وكما أكَّد ستانلي ديموند في مقال رائع عن مغزى دراسة أفلاطون للأسرة: «فإن الهدف الواضح هو تخليص الحراس من جميع الارتباطات والعواطف التي يمكن أن تقلل من تكريس جهودهم للدولة ـ لقد شعر أفلاطون بوضوح بالتعارض والتطاحن بين الأسرة والدولة ـ ولكي يضمن الولاء الكامل للدولة فقد ألغى الثانية ببساطة»[1] وفضلاً عن ذلك فإن من المهم أن نلاحظ أن الحل الثوري للصراع عند أفلاطون لم يكن يعني ببساطة طمس الروابط الأولية للقرابة، بل مدَّها واتساعها من خلال كل الطبقة الحاكمة، فالواقع أن الحراس كانوا يتخيلون أنفسهم أنهم جميعاً أسرة واحدة[2]. وهو يشدد بطرق شتى على أن تشكيل الحراس لأسرة واحدة ليس سوى مجرد إجراء شكلي فحسب، فلن يخاطب كل منهم الآخر بقوله أخي أو أبي وما شاكل ذلك، إذ سيكون من السخف كما يقول جلوكون[3] «أن يكون من بين الحراس من يردد بلسانه أسماء الأقارب هذه دون أن يطبقها في

---

(1) راجع فيما بعد الفصل الثامن.

(2) Plato and The Definition of The primitive, P. 126.

(3) Timaeus 18 c- e.

سلوكه»[1]. وهكذا نجد أن الخوف والعار المرتبطين بالعنف الموجه نحو والد ما سوف يعمل كجزاء قوي غير مألوف ضد كل مَن يهاجم أي فرد من الجيل القديم. وبالمثل فإن القضايا ودعاوى المنازعات لن تكون أقلّ شيوعاً عنها داخل أي أسرة. وسوف يرجع انتصار المدينة في الحرب - في جانب كبير منه - إلى واقعة أن الجنود لن يكون لديهم استعداد للتخلي عن رفاقهم بأكثر مما يكون لديهم لهجر أعضاء أسرهم الخاصة[2] والواقع أنه كما لاحظ جريجوري فاستوس: «فإن المجتمع المثالي الذي تعرضه «الجمهورية» هو جماعة مثالية ترتبط معاً بروابط الحب الأخوي»[3].

والنتيجة المهمة جداً - بالنسبة لأغراض هذا البحث - في تحويل أفلاطون لطبقة الحراس إلى أسرة واحدة هي المضمون الراديكالي لدور المرأة. ولقد كشف «روسو» في هجومه المرير على أفلاطون بسبب إلغائه للأسرة، ولإعطائه فرصاً متساوية للنساء في آن معاً - عن فهم لماح للرابطة بين هذين الابتكارين يقول: «إنني على وعي تام أن أفلاطون في الجمهورية وصف تدريبات رياضية واحدة للرجال والنساء معاً»، ويقول أيضاً: «بعد أن تخلّص من الأسرة الفردية في نظامه للحكومة، ولم يعد يدري بعد ذلك ماذا يفعل بالنساء، فقد وجد نفسه مضطراً أن يحيلهن إلى رجال»[4]. ولو أننا وضعنا كلمة «الشعب» بدلاً من كلمة «الرجال» طالما أن الرجال عند روسو - كما سنرى فيما بعد - بطرق كثيرة مهمة هم الشعب، فإنه يبدو أن روسو كان على حق. ولم يتفق الباحثون الذين درسوا الرابطة بين «الموجتين الأوليين» من المفارقة «في الكتاب الخامس - وهما منح فرص المساواة للنساء، وإلغاء الأسرة - فقد أكد بعضهم استقلال الفرضين؛ بينما أكد البعض الآخر أن من المحتمل أن تكون هناك رابطة سببية بينهما، لكنهم لم يشاءوا توريط أنفسهم

(1) Republic, 463 c- e.

(2) Republic, 464 d- e, 465 a- b, 471 c- d.

(3) The Individual as an Object of love P. 11.

(4) Rousseau: Emile, Oeuvres Compblètes, Plélade Edition, VOL. 4 pp. 699- 700.

في اتجاهها، ولقد أكد واحد منهم على الأقل بطريقة قطعية ـ دون تقديم أي مبررات ـ أن تحرير المرأة هو الذي أدى إلى إلغاء الأسرة[1].

غير أن هناك فيما يبدو عدة أسباب تبرر إلى حد ما وجود علاقة سببية بين المفارقتين يسير اتجاهها فيما أكده روسو.

فلما لم تكن هناك ثروة خاصة في الدولة المثالية، ولا زواج لطبقة الحراس وترتيبات الحياة، مشاع، فليس ثمة دور منزلي تقليدي، تقوم به سيدة المنزل التقليدية، طالما أن التخطيط للنسل، وتربية الأطفال المشاع، تقلل من الحمل غير المتوقع، ومن الوقت المطلوب للأمهات، فإن فترة الأمومة لم تعد تشغل وقتاً كاملاً بالنسبة للمرأة. وإذن فلم يعد النساء يعرّفن عن طريق دورهن التقليدي. غير أن كل فرد في الدولة المثالية بوظيفته إن كان رجلاً أو وظيفتها إن كانت امرأة. وتربية المواطن وعمله مكرس تماماً لإنجاز أفضل النتائج في حرفته الخاصة[2]. وإذا كانت علاقة الحراس من النساء برجال معينين، وبالأطفال، وبالمنزل، قد توقفت حتى أصبحت حاسمة، فليس ثمة مجال أمام أفلاطون سوى أن ينظر إلى النساء على أنهن شخصيات قائمة بذاتها، فإن شئن أن يتخذن مكانهن كعضوات في طبقة الحراس، فلا بد لكل عضو بالضرورة من المشاركة في هذه الطبقة. وهكذا كان على أفلاطون أن يقنع مستمعيه المتشككين بأن النساء قادرات حقاً على

---

(1) وكأمثلة على هذه المواقف الثلاثة على التوالي انظر:

Christine Pierce: «Republic V.»- 6. Straus: «On Plato's Republic» P. 116.

A- E. Taylor: «Plato, The man and his work» p 278.

واعتراضات:

William Jacobs: «Plato on Female Emanciption and Traditional Family».

قد جعلتني أراجع كلماتي الأصلية لهذه الفقرة.

(2) Republic 370.

وهذه الفكرة توضحها التأكيدات الواردة في الفقرات 406d- 707a فإذا لم يعد المرء قادراً على إنجاز مهمته فإنه لم يعد يستحق الحياة بعد ذلك.

إنجاز أعمال تختلف أتمَّ الاختلاف عن تلك المهام التي يحددها لهن المجتمع في العادة. وطالما أن جو الرأي العام كان معادياً لهذه الطريقة في التفكير، فإن تأكيدات سقراط أن طبيعة المرأة ليست أدنى من طبيعة الرجل، وأن فضيلة الرجال والنساء واحدة وهي هي نفسها، فلا بد بغير شك أن تكون قد مهّدت الطريق أمام أفلاطون لكي يطرح حججه.

وسوف نناقش في شيء من التفصيل حجج الكتاب الخامس في «الجمهورية» عن طبيعة المرأة في الفصل الثالث، لكننا بحاجة الآن إلى تلخيص نقاطها الرئيسية هنا. يبدأ سقراط بأن يذكّر مستمعيه أنهم جميعاً متفقون تماماً أن كل فرد لا بد أن يخصص له عمل يناسب طبيعته أو طبيعتها. لكنه يقول طالما أنه لم يزعم أحد أنه لا يفارق بين طبيعة الرجل والأنثى، فإنه يخشى عليهم الآن من خطر الوقوع في تناقض ذاتي إذْ هم قالوا إن الحراس الإناث عليهن أن يعملن نفس الأعمال التي يقوم بها الرجال، وعلى الرغم من أنه يذكرنا بأن هناك طرقاً عديدة يمكن أن تختلف فيها الموجودات البشرية من حيث طبيعتها، ونحن لا ننظر إليهم جميعاً على الإطلاق على أنه من المناسب تخصيص وظائف مختلفة للأشخاص المختلفين. ويؤكد سقراط عند هذه النقطة: «إننا لا نقوم بأية محاولة نختبر بها نوع هذا الاختلاف أو الاتفاق في الطبائع، إلى أي موضوع ننسبه، وذلك حين ننسب إلى الطبائع المختلفة أعمالاً مختلفة، وإلى الطبائع المتماثلة أعمالاً متماثلة»[1]. لكنه يستطرد قائلاً: أليس من المعقول أن ننظر فقط في الاختلافات والتماثلات الموجودة في النشاط الذي نتحدث عنه؟ إننا لا نتساءل مثلاً عما إذا كان الرجل أصلع الرأس أو طويل الشعر لهما نفس الكفاءة في ممارسة مهنة صناعة الأحذية، ومن ثم فلا يوجد هناك سبب فيما يبدو للنظر في أمر الاختلاف بين الجنسين من حيث وظيفتهما في الإنجاب. «فالاختلاف لا يرجع إلا إلى أن المرأة تلد والرجل ينجب». أما بصدد تقرير ما إذا كانا سيقومان بدورين متساويين في طبقة الحكام، فإن سقراط يلقى عبء البرهان بحسم على كل مَنْ يقول إنهما يقومان بدور واحد. وهو

(1) وانظر بصفة عامة: .Republic 454b,- 454- 456

يذهب إلى أنه لما كانت خصائص النفس هي التي تحدد ما إذا كان الشخص له طبيعة مطلوبة لعمل معين، ولما كان الجنس لا يرتبط بالنفس أكثر من ارتباط حضور أو غياب الشعر ـ فإن أعضاء الجنسين معاً سيكون لديهم المهارة في جميع الفنون المختلفة معتمدين على طبيعة أنفسهم الفردية. وهكذا نجد أنه على الرغم من أنه يؤكد أن النساء بصفة عامة غير قادرات كالرجال بصفة عامة لا سيما من حيث القدرة البدنية. فإن الأعضاء الأفراد من كلا الجنسين سيكونون قادرين على إنجاز جميع الوظائف المطلوبة للدولة بما في ذلك: الحراسة والفلسفة. والطريقة الوحيدة لضمان أن الأشخاص قد عينوا في الوظائف التي هم أنسب الناس لها ـ هي أن تحدد مميزات وجدارة كل شخص بغض النظر عن نوع الجنس.

هذه الحجة الفريدة في نوعها بسيطة فيما يبدو بين الفلاسفة السياسيين في تقييم دور النساء، ولقد كان لها مضامين ثورية؛ فاقتراح أفلاطون الجريء القائل أنه ربما لا توجد هناك اختلافات بين الجنسين بغض النظر عن دورهما في عملية الإنجاب ممكن فقط بسبب متطلبات الوحدة داخل طبقة الحراس، وما يترتب على ذلك من إلغاء للملكية الخاصة والأسرة، وما يستلزمه من إلغاء لدور الزوجة والتقليل من دور الأم. وفضلاً عن ذلك فما أن يُفتح الباب حتى نعترف أن إمكانيات المرأة لا حدود لها، ويُلغى دور الجنسين التقليدي بين الحراس تماماً ـ حتى أن أفلاطون يصف رعاية الأطفال بأنها مهمة الرجال والنساء معاً[1]. وينتهي أفلاطون إلى أنّه رغم أن النساء كجماعة أقل قدرة، فإن أفضل النساء يمكن أن تشارك أفضل الرجال في المناصب الرفيعة في إدارة الدولة، وهكذا فإن «الملك الفيلسوف»، كما يسمى دائماً هو اسم يشمل الجنسين معاً[2].

سوف نناقش في الملحق في نهاية الكتاب العداء الغامر لشراح أفلاطون من الذكور للموجة الأولى من المفارقة عنده؛ غير أن إحدى التهم

---

(1) Republic 460 b.

(2) Republic 540 c.

الموجهة ضده ينبغي دراستها هنا؛ فقد ذهب «ليون شتراوس»، و«ألان بلوم A.Bloom» إلى أن حجج أفلاطون التي تتعلق بمساواة النساء تعتمد على التجرد من الجسد أو «نسيانه» وبصفة خاصة «تجرده من الاختلاف بين الجنسين فيما يتعلق بالإنجاب»(1). ومن الواضح أن ذلك غير صحيح، لقد كان أفلاطون حريصاً جداً أن يضع في اعتباره تلك الفروق بين الجنسين الملموسة بيولوجيا ومنها: الحمل والرضاعة، والفروق في درجة القوة العضلية. والخطأ الذي وقع فيه هؤلاء الشراح، مع ملايين غيرهم، وهو ما لم يقع فيه أفلاطون، هو أن دور جنس الأنثى من الناحية التقليدية التامة ينتج منطقياً من واقعة واحدة هي أن النساء يلدن أطفالاً. إن المغزى الحقيقي لدراسة موضوع المرأة في الكتاب الخامس من محاورة «الجمهورية» هو أنه واحد من أمثلة قليلة جداً في تاريخ الفكر التي انفصل فيها المضمون البيولوجي للأنثى بوضوح عن وضعها التقليدي والدستوري والعاطفي الذي كانت ـ عادة ـ تتوحد معه. إن إلغاء أفلاطون لدائرة ما هو خاص بالنسبة لحياة الحراس يستلزم كنتيجة له فحصاً جذرياً لجميع الفروق التأسيسية بين الجنسين.

يشير سقراط مرتين ـ خلال نقاش يدور حول التربية المناسبة والدور المناسب للنساء ـ إلى أن هذه الأمور مع إلغاء الأسرة هي في الواقع جوانب من موضوع واحد، وهو يتحدث في البداية عن «حق امتلاك النساء والأطفال وتحديد طرق معاملتهم»(2).

وبالإضافة إلى ذلك فإن طريقة طرح السؤال عن تحرر الحراس من النساء قد تمَّ هو نفسه بشكل له مغزى خاص. فبعد أن قدّم سقراط بطريقة جانبية الاقتراح القائل بأن الحراس لا بد أن يكون لهم نساء وأطفال على المشاع وغير ذلك من المقتنيات، فإنه أخذ موقفاً متحدياً في بداية الكتاب الخامس ليبرر هذا القرار المهم. فبدأ **أولاً** في مناقشة التربية والمعاملة للنساء

(1) L. Strauss «On Plato's Republic Part 2, of The City and pp. 116- 117.
Alan Bloom, Interpretive Essay to the Republic of Plato pp 382- 383.

(2) Republic 451, and 455.

على قدم المساواة مع الرجل. **وثانياً** الإنجاب على المشاع وتنظيم التربية. ويبدو أنه بعد أن قرر إلغاء الدور التقليدي للمرأة، عندما قرر إلغاء الأسرة، وجد نفسه مضطراً أن يقدم اقتراحاً عملياً قابلاً للتنفيذ عن طريق البرهنة على أن النساء قادرات على شغل وظائف أخرى كثيرة، وأنه يمكن الاستفادة منهن خارج نطاق المجال التقليدي. وفقرة قصيرة من محاورة «القوانين» تكفي لتبين لنا إلى أي حد كان أفلاطون على وعي بخطر تحرير النساء من أسرهن، أي من الدور التقليدي المنزلي، بدون إعطائهن أي وظائف بديلة. فهو يعتقد أن النموذج الذي تقدمه أسبرطة ينبغي أن يكون كافياً لتثبيط همة أي مشروع في «أن يدع جنس الأنثى ينغمس في الترف، ونفقات لا ضابط لها، بينما يراقب جنس الذكر. . .»[1]. وهكذا نجد أن إلغاء أفلاطون للأسرة هو الذي جعله يعيد التفكير في موضوع دور المرأة وقدراتها الكامنة، بل قل بدقة أكثر: اضطره إلى أن فعل ذلك.

هناك دليلان إضافيان يدعمان القضية التي تقول إن إلغاء أفلاطون للأسرة هو الذي قاده إلى تحرير الحراس من النساء، بدلاً من أن يكون العكس هو الصحيح.

**الدليل الأول:** ليس هناك ذكر للنساء من الطبقات الدنيا. بل يقال لنا إن النساء من هذه الطبقات سوف يحتفظ بهن ربات للبيوت على نحو ما يُحتفظ الزراع بملكية الأرض والمنزل وغيرها من المقتنيات الخاصة. والرابطة الوثيقة بين هذه الأشياء وبين الملكية الخاصة للنساء والأطفال تعني أن الأسرة سوف يُحتفظ بها أيضاً عند الطبقات الدنيا على الرغم من أن ذلك لا يقال صراحة[2].

وفضلاً عن ذلك فليس ثمة شك في آن واحد الأهداف الأولى في تنظيم أفلاطون للحرفيين هو الفاعلية القصوى. التي ربما تعني أفضل استخدام ممكن لجميع أعضاء هذه الطبقة. لكن ـ رغم هذا الهدف ـ ورغم

(1) Laws 806 a- c.

(2) Republic 417 a- b.

الحجة المتعلقة بمواهب النساء في الكتاب الخامس ـ فإنه كان يمكن تطبيقها تماماً على الحرف الأخرى مثلما يطبقها على إدارة أو حكم الدولة. لكن ليس ثمة ذكر لتطبيقها على أي طبقة من طبقات النساء سوى طبقة الحراس. ويبدو أن التفسير الوحيد الممكن لذلك هو أنه حيثما كانت الأسرة. تحولت النساء إلى زوجات خاضعات تقوم بوظائف الأمومة. أما مسألة مساواتهن للرجال في الأدوار الأخرى، فإنها تصبح في هذه الحالة مسألة غير قابلة للنقاش.

**الدليل الثاني**: ما حدث للنساء كما نرى الآن في مدينة أفلاطون المثالية الثانية، على نحو ما عرضها في «محاورة القوانين» ـ يؤكد تأكيداً قاطعاً الفرض الذي فرضناه، وهو أن أفلاطون يُظهر في موضوع النساء (وفي محاورة القوانين) شعوراً متناقضاً **Ambivalence** فالمأزق الذي وقع فيه نتيجة عدم قدرته على التوفيق بين المعتقدات التي تزداد رسوخاً عن القدرات الكامنة في جنس الأنثى مع إعادة إدخال الملكية الخاصة الأسرة في البنية الاجتماعية للدولة، فهو من ناحية لديه فكرة عن النساء كأفراد وبوصفهن نصف المجتمع مع مواهب واسعة نادرة ومعطّلة. ويبدو أن أفلاطون قد أصبح مقتنعاً أكثر من ذي قبل ـ في الوقت الذي كتب فيه محاورة القوانين أن الممارسات الموجودة في مجتمعه بخصوص النساء حمقاء[1]. وأنه ينبغي للنساء أن يتعلمن وأن يُستفاد من إمكاناتهن ـ كالرجال إلى أقصى حد. كما أن العبارات الراديكالية عن النساء في الكتاب الخامس من الجمهورية قد سرت في محاورة «القوانين» إلى حدود قصوى جديدة. ومن ناحية أخرى تُعدّ محاورة «القوانين» وثيقة أقل ثورية من محاورة «الجمهورية» فهي أبعد ما تكون عن «النموذج الذي وضع في السماء»، بحيث يصبح تحقيقه على الأرض إمكانية بعيدة المنال جداً بحيث لا يهم أن نسأل هل يمكن أن توجد أم لا، فالمدينة الفاضلة الثانية معروضة في «محاورة القوانين» أقل كثيراً من

---

(1) يقول أفلاطون: «إنني أقول إن الممارسات الحالية في الجزء الخاص بنا من العالم هو الحماقة بعينها. إذ أنه من الحماقة الخالصة ألا يتحد الرجل والمرأة في متابعة نفس الأهداف بكل ما لديهما من طاقة» القوانين 805ب (المترجم).

الناحية اليوتوبية[1] وعنوان المحاورة نفسه يترجم عادة «بالقوانين»، وربما كنا أكثر دقة لو ترجمناه «بالتراث **Tradition**». ولقد كان من الكوارث ذات الدلالة على «واقعية» أفلاطون هذه ـ تصوره لدور النساء. فما هو مقترح لهن بألفاظ عامة لم ينفذ ببساطة في المؤسسات التفصيلية للدولة التي أصبحنا فيها مرة أخرى زوجات خصوصية وظيفتها الأمومة وتربية أطفال معينين.

وكما نرى الآن فإن حجج أفلاطون ونتائجها في محاورة «القوانين»، حول الإمكانيات الطبيعية للمرأة هي أكثر راديكالية بكثير مما هو موجود في «الجمهورية»، إذ الواقع يبدو أنه يعزو إلى التربية والرعاية المختلفة التي يقدمها الجنسان، عملياً، جميع الفروق والاختلافات في قدراتهم وإنجازاتهم التالية. وهو يشير إلى مثال نساء «السارمتيان. . . **Sarmatian**»[2] اللائي كن يشاركن في القتال على قدم المساواة مع الرجال ـ مما يبرهن على قدرات جنس الأنثى. ويذهب أفلاطون إلى أن الممارسة الأثينية التي تؤكد أدواراً حاسمة لكل جنس ممارسة حمقاء بل هي خلف محال **Absurd**. إن الخطأ الفاحش الذي يمكن أن يقع فيه المشرّع هو الذي يسمح بضياع طاقة نصف الدولة.

ويصف أفلاطون هذه الممارسة اللامعقولة بأنها «هي التي لا تسمح للرجال والنساء بمتابعة نفس الأهداف بكل قوتهم، ويقلب واحد»[3].

لكن بعد أن صدر إعلان عام بأن القانون ينبغي أن يفرض نفس التربية، ونفس التدريب، على البنين والبنات معاً ـ «وأن جنس الأنثى لا بد أن يشارك جنس الذكور إلى أقصى حد ممكن في التربية وفي كل شيء آخر» فإنه «ينبغي على النساء أن يشاركن الرجال في كل نمط حياتهم. .»[4].

---

(1) Republic 593 b- Laws 739.

(2) نسبة إلى سارمتيا Sarmatiea وهي منطقة قديمة تقع شمال البحر الأسود. (المترجم).

(3) محاورة القوانين 805 أ ـ ب.

(4) «أود أن أقول يا كلينياس Cleinias إنه إذا كانت هذه الأمور لم يبرهن عليها برهنة كافية، فقد يكون هناك اعتراض على حجتنا، لكن الواقع أن مَنْ يرفض =

المشرّع الأثيني عند أفلاطون فشل في تطبيق هذه المفاهيم في حالات كثيرة من الأمثلة الدقيقة. ولكي نفهم التناقض أو عدم الاتساق بين العبارات العامة عن النساء، وبين التحديدات التفصيلية المختلفة تماماً المتعلقة بمعظم واجبات المدينة المهمة، لا بد أن ندرس نتائجها على النساء وإعادة وضع الأسرة. . .

رغم أن من الواضح أن ذلك كان مصدر أسف لأفلاطون، فقد أقنع نفسه أن المواطنين في الدولة الفاضلة الثانية لما كانوا: لا آلهة ولا أبناء آلهة، فإنه ليس لديهم القدرة على أن تكون الملكية مشاعاً بينهم. وفضلاً عن ذلك فإن إعادة وضع الملكية الخاصة هو واحد من أعظم الفروق والاختلافات البعيدة المدى بين «الجمهورية» و«القوانين» ـ وهو يجلب معه في نفس الفقرة إعادة إدخال نظام الزواج والأسرة[1]. وواضح من السياق أن حاجة الرجل الذي يملك ملكية خاصة إلى وريث هي التي أدت إلى اختفاء شيوع ملكية النساء والأطفال في آن واحد، مع اختفاء شيوع الملكيات الأخرى. لكن على الرغم من التوحيد بين النساء والأطفال معاً ـ ومع الملكيات الأخرى ـ كان شيئاً طبيعياً أمام العقل الإغريقي لدرجة أنه لم يكن ثمة ما يدعو إلى وجود تبرير خاص ـ فإن الفشل في إنجاز مشاعية الملكية يعني، فيما يبدو، أن النساء أصبحن أيضاً ملكيات خاصة.

= القانون عليه أن يبحث عن أساس آخر للاعتراض، وستظل اقتراحاتنا جديدة، إنه ينبغي على النساء أن يشاركن بقدر المستطاع في التعليم، وفي جميع الطرق الأخرى مع الرجال. لأنه إذا لم تشارك المرأة في كل حياة الرجال، فإنه يلزم أن يكون هناك نظام آخر لحياتهن» القوانين 805حـ (المترجم).

(1) Laws 740 a- c.

ويقول أفلاطون: «دع المواطنين يوزعون الأرض والمنازل فيما بينهم، ولا يجعلون الأرض مشاعاً بينهم ما دام شيوع الملك يجاوز حدود مولدهم، ونشأتهم، وتربيتهم. لكن عند توزيع الملكية فلنجعل الملاك أيضاً يشعرون أن نصيبهم الخاص ينتمي كذلك إلى الدولة ككل. وما دامت الأرض هي أمهم فعليهم العناية بها، كما يُعنى الأطفال بأمهم. لأن الأرض هي الآلهة وهي الملكة وهم رعاياها القانون» القوانين 740أ (المترجم).

وفضلاً عن ذلك فإن الأسرة هي الأساس في المدينة التي تخطط لها محاورة «القوانين» وكما لاحظ جلين مورو **G.Morrow** فإن الدولة هي اتحاد أصحاب البيوت أو الأسر، وليست مجموعة من المواطنين المنفصلين «وحيوية الأسرة في دولة أفلاطون واضحة في نقاط كثيرة في تشريعاته»[1]. إن وجود مزارات للأسرة، والزواج المعقد المليء بالتفصيلات، وقوانين الوراثة، والدور الحاسم للأسرة في رفع الدعاوى الجنائية، وإنكار حق الأبناء في الدفاع عن أنفسهم ضد آبائهم ـ جميع هذه الأمور تشير إلى الوضع المركزي والسلطوى للأسرة[2].

ولقد كانت قوانين الزواج هي أول ما صدر، ومضامينها عن وضع النساء مباشرة وشاملة. وبالمقارنة إلى نظام اللقاءات العابرة بين الأزواج في «الجمهورية» ـ وهو النظام الذي لا يكون فيه لأي جنس من الجنسين حرية الاختيار ولا حق الرفض، أو تفضيل رفيق دون آخر. لكن مع إعادة إدخال نظام الزواج الدائم، فإن مسألة اختيار الزواج، بلا أدنى تفسير، تختلف أتمَّ الاختلاف عند النساء عنها عند الرجال. صحيح أن الزواج إلزامي للجميع، ما دام يُنظر إلى الإنجاب على أنه واجب عام. لكن على حين أن الرجل يقرر مَنْ هي التي سوف يتزوجها، شريطة أن يضع في ذهنه أفضل أنواع النسل لمجتمعه، فإن المرأة «تُعطى» للرجل أثناء الزواج[3] كما أن حق الخِطْبة وقف على جنس الرجال. وحالة واحدة يكون للمرأة الحق في أن تقول شيئاً في اختيار زوجها هي عندما لا يكون لها أقرباء من الذكور على الإطلاق. ويرفض أفلاطون في سخرية وهو يناقش حق الشُّفعة في اختيار المرأة ـ أن يُفرض بالقوة منع الزواج غير المناسب، ويرى أننا إذا فعلنا ذلك ـ فإلى جانب أنه سخف سيكون هناك سبب للسخط

---

(1) Plato's Cretan City p. 118- 119.

(2) Laws 866a, 868c 871b, 879c See Marrow pp 120- 121.

(3) Laws 923c.

أنا مدينة لوليم جالوب في مساعدتي في توضيح هذه النقطة ـ من المراسلات الخاصة عام 1977. (المؤلفة).

والحنق[1]. ومن الواضح أن ما هو مألوف ومعتاد بالنسبة للنساء سيكون قيداً لا يُحتمل إذا ما طُبِّق على اختيار الرجال.

وضع المرأة ـ كما تحدده قوانين الزواج ـ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بواقعة أن المرأة تُستبعد أيضاً من مقتنيات الملكية الخاصة. وحتى إذا لم يكن للابنة أشقاء فإنها يمكن أن تشارك في ميراث الأسرة فقط كأداة من خلالها يصبح الزوج الذى اختاره لها أبوها وريثاً لأبيها[2]. وتزودنا محاورة «القوانين» بوثيقة واضحة جداً عن الرابطة الجوهرية بين الملكية الخاصة والميراث وبين نظام الزواج ووضع النساء. فعندما يملك الرجل ملكية يمكن أن تورث فلا بد أن يملك كذلك زوجة حتى يضمن الوريث الشرعي. وواقعة أن النساء يصبحن بذلك زوجات خصوصيات يعني بطرق شتى أنهن يعاملن كملكية خاصة أكثر مما يعاملن بوصفهن أشخاصاً، فليس في استطاعة النساء أن يرثن ملكية حقيقية وهو الأمر الذي يحدد إلى حد كبير إطار الشخصية داخل المجتمع (فالابن الذي لا يرث عليه أن يغادر المدينة، ما لم يجد مواطناً آخر يتبناه ويجعله وريثاً له)[2]. كما أن النساء يعاملن معاملة السلع يهبها الأقارب من الذكور، فإذا ما عرفنا هذه السمات الأساسية في البنية الاجتماعية للمدينة، فلن يدهشنا أن نجد أفلاطون ـ رغم أقواله العامة المضادة ـ يعجز عن معالجة النساء كأنداد متساوية مع المواطنين من الرجال، فوضع المرأة كملكية خاصة يبدو أنه استولى بالشفعة على تنفيذ نواياه المعلنة.

على الرغم من أن الوضع القانوني للنساء في الدولة المثالية الثانية عند أفلاطون قد تحسّن عن وضعهن في أثينا، فإنه لم يكن مساوياً قط للرجال، يقول جلين مورو: «من المؤكد أن نيّة أفلاطون المعلنة (رغم أنها لم تنفذ تماماً) كانت إعطاء النساء وضعاً مساوياً أكثر للرجال في ظل القانون»[3]،

---

(1) Laws 773c.

يقول أفلاطون: «سوف يكون ذلك مدعاة للسخرية، كما أنه سوف يثير فضلاً عن ذلك الحنق والاستياء» 773 ـ أ (المترجم).

(2) Laws 928, E- 929 A.

(3) Cretan City, p. 113, Note, 55.

فقوانين الطلاق المقترحة ـ على خلاف قوانين الزواج ـ تعامل المرأة بقدر ملموس من المساواة أفضل من قوانين أثينا المعاصرة، والقوانين الجنائية توقع نفس العقاب لقتل أو إيذاء الزوجات، مثل الأزواج تماماً، وهي تطبق بصفة عامة دون تفرقة بين الجنسين سواء من جانب الادعاء أو الدفاع[1]، والمثل الصارخ لمعالجة القانون للنساء على قدم المساواة مع الرجال هو حالة المعاشرة الجنسية بعيداً عن الزواج حيث تمتد العقوبات نفسها لتشمل المذنبين من الجنسين معاً[2]. وهذا الابتعاد غير المألوف من المعيار الأخلاقي المزدوج، يمكن للمرء أن يتوقع وجوده في مجتمع مؤسس تأسيساً صارماً على الزواج الواحدي والميراث، من المرجح أن يفسره هدف أفلاطون في أن يجعل جميع الأعضاء في مدينته فضلاء وعلى شيء من العفة والاعتدال بقدر المستطاع. فليست المعايير هي التي تمَّ تخفيفها عن النساء، وإنما هي تنطبق بحسم على الرجال ـ غير أن التصور الأثيني للنساء على أنهن أدنى من الرجال من الناحية القانونية لا يزال قائماً في محاورة «القوانين» بطرق ذات مغزى، فضلاً عن أن النساء لسن جديرات بالملكية أو باقتناء ملكيات خاصة، فإنه لا يسمح لهن حتى سن الأربعين بالإدلاء بالشهادة أمام المحاكم أو رفع دعوى أو تقديم الناس، كما أنه لا يسمح إلا لغير المتزوجات بإقامة الدعوى أمام القضاء[3]. إذ لا تزال النساء ـ لا سيما إذا تزوجن ـ إلى حد كبير نساء محصنات **Femmes Couvertes**.

---

(1) Laws 784b.

(2) Laws 784E.

(3) Laws 937A.

يقول أفلاطون:

«وستكون المرأة الحرة صالحة للشهادة والدفاع، إذا ما تجاوزت سن الأربعين من عمرها. وسيكون لها الحق في رفع الدعوى أمام القضاء، إذا لم يكن لها زوج. أما إذا كان زوجها على قيد الحياة فلن يسمح لها إلا بالإدلاء بشهادتها فحسب.

«كما أنه سوف يسمح للعبيد من كلا الجنسين بالإدلاء بالشهادة، وكذلك الطفل يسمح له بالشهادة والدفاع في جرائم القتل فحسب». القوانين 937 ـ أ (المترجم).

وما بدأ ينكشف من خلال إنكار الحقوق القانونية والمدنية الهامة للنساء تؤكده بقوة الأدوار التي خُصِّصت للنساء داخل إطار الحكومة الرسمي. ولقد قيل لنا ذات مرة في محاورة «الجمهورية»، أن النساء من طبقة الحراس يشاركن الرجال في كل جانب من جوانب الحكم والحراسة. إذ لا يخصص لهن على وجه التحديد مناصب معينة، والحالة الوحيدة التي يذكر فيها وظائف محددة للنساء تجيء في نهاية حديث سقراط عن تربية الفلاسفة، وهنا ـ لأن الفكرة ربما بدت فاضحة أو شائنة للغاية ـ فإن أفلاطون يجد أنه من الضروري أن يذكّر مستمعيه، أن كل شيء مما قاله ينطبق كذلك على أولئك النساء اللائي يملكن قدرات ضرورية[1]. وليس من المحتمل أن الحراس من النساء إذا سمح لهن بالمنافسة على المراتب العليا، أن يُستبعدن من أية وظيفة أخرى.

وفي محاورة «القوانين» ـ في المقابل ـ رغم الأقوال العامة التي اقتبسناها فيما سبق، نجد أفلاطون يحدد عندما تكون وظيفة معينة ـ مثل وظيفة «الكهانة» التي يقوم بها أشخاص من الجنسين معاً. ثم يذكر بصفة خاصة وظائف معينة تشغلها النساء، عادة، مع مضمون قوى بأن النساء وحدهن الجديرات بتلك الوظائف[2]. وهكذا نجد أن النساء سيكون من وظائفهن مراقبة الزوجين، ورعاية الأطفال. ودورهن في النظام التربوي تزويد الأطفال بالوجبات، والإشراف على مبارياتهم ـ باختصار سيخصص

---

(1) القول بأن الحاكم عند أفلاطون يشار إليه عادة باسم الملك الفيلسوف «يجعلنا نقول إن التذكرة كانت ولا تزال ضرورية (المؤلفة). «لا تظن أن ما قلته ينطبق على الرجال دون النساء، بل أنه ينطبق عليهما معاً، ما دام هؤلاء يتمتعن بالمواهب اللازمة. . » الجمهورية. 540جـ (المترجم).

(2) Laws 741c, 759b, 764c, 800b, 828b, 813c, 784a- c, 790A, 794, a- b 795d, 930.

«وإذن يمكن أن نقول إنه سيكون هناك خدم للمعابد من الكهنة والكاهنات» القوانين 759 ـ أ.

« . . وفضلاً عن ذلك يقوم الكهنة والكاهنات بتقديم القوانين وتلاوة الصلوات. . ». القوانين 741 ـ حـ.

للنساء الوظائف التي ليست راقية المستوى مثل جميع الأعمال المنزلية، والرعاية والتغذية وتوجيه الأطفال. وهي جميع الأعمال التي كانت التقاليد والأعراف الاجتماعية تخصصها للنساء. ومن ناحية أخرى فليس هناك أية اقتراحات خاصة بمشاركة النساء في وظائف القضاء. أو في «مجلس الليلي المقدس» الذي يوازي دوره دور الفلاسفة في «الجمهورية»[1].

يتلقى الأطفال دروسهم على يد مدربين تربويين ذكوراً. أما بالنسبة لوظيفة مراقب التعليم التي هي «في غاية الأهمية» ـ وهي «أعلى الوظائف في الدولة». فلا بد أن يشغلها «أفضل الموظفين» وهذا الموظف الممتاز يقول أفلاطون صراحة إنه لا بد أن يكون رجلاً، إذ «لا بد أن يكون له أطفال شرعيون»[2]. وهذا التخصيص يضيف وزناً لما يتضمنه العمل. والدولة المثالية الثانية، وإن لم نذكر جدارة النساء بوضوح، فإن معظم الوظائف لا سيما العليا منها يحتفظ بها الرجال[3]. وفضلاً عن ذلك فحتى بالنسبة للوظائف التي تكون المرأة جديرة بها، فإنها لا تنالها إلا عندما تصل إلى سن الأربعين، في حين أن الرجل يكون أصلح لهذه الوظائف متى بلغ سن الثلاثين من عمره[3].

وعلى الرغم من الاقتراح الخلافي في محاورة «القوانين» فإننا نجد أنه لصالح النظام والانضباط، فإنه حتى النساء المتزوجات ينبغي عليهن تناول الوجبات المشتركة، رغم انفصال الرجال عن النساء في تناول الطعام ـ فمن الواضح أن أفلاطون قد تخبط في الحكمة ـ وربما إذا كان الاقتراح عملياً ـ

---

(1) Laws 961b.
وكان على المجلس أن يعقد جلساته في الصباح الباكر، وهو الوقت المفضل حيث يكون الفرد متحرراً من جميع مشاغله الأخرى (المترجم).

(2) Laws 765d- 766.
يوافق لفنستون على هذه النتيجة في كتابه «دفاع عن أفلاطون» ص133. ويلاحظ مورو أن أفلاطون لا يقترح في أي مكان أن يشغل النساء وظيفة مدعية أساسية في مراقبة الجمعية الشعبية ص157 ـ 158.

(3) Laws c 785b.

بالنسبة لإخراج الزوجات من عزلتهن المنزلية. وهكذا نجده، مثلاً، عندما يصف مراسم الجنازة التي تعد للمواطنين المميّزين، فإننا نراه يحذف النساء والأطفال في سن الرعاية من القائمة التي توجد في كل طبقة أخرى من طبقات المجتمع، وهن يحذفن كذلك من المسابقات الكورالية[1]. لكن ربما نلاحظ أكثر من ذلك إصرار أفلاطون السابق على التدريبات العسكرية والرياضية، وركوب الخيل، وكيف أنها تلائم النساء، وكيف أن النساء المدربات يمكنهن اقتحام ساحة القتال كالرجال سواء بسواء[2] ـ لكنه حين يسير في التنظيمات التفصيلية فإنه ـ تقريباً ـ يستبعد النساء تماماً من الخدمة العسكرية. فعلى الفتيات في البداية أن يتعلمن فنون القتال فحسب: «إذا رغبن فيها» بينما مثل هذا التدريب إلزامي بالنسبة للأولاد[3]. وإذن فعلى الرغم من أن أفلاطون وضع شرطاً عاماً هو أن الرجال والنساء والأطفال عليهم أن يشاركوا في التدريبات العسكرية على الأقل مرة واحدة في الشهر، فإننا نجده عندما يضع تفصيلات هذه التدريبات على نحو واضح فإنه يستبعد مرة أخرى النساء بعد سن الزواج (عشرين سنة على الأقل) ـ على نحو ملحوظ، فلا هن يتدربن في مسابقات الجري، ولا على المصارعة ـ مع أنهما رياضتان يوصفان بأنهما جانبان متكاملان في التدريب. أما ركوب الخيل فهو يرى أنه ليس من الحكمة «وضع قوانين وقواعد أجبارية لإشراكهن في مثل هذه الرياضة»[4].

وينبغي علينا أن نلاحظ أن أفلاطون لم يكن بالقطع ـ كعادته ـ يترك الخيار في نظامه التربوي للمواطنين لا سيما إذا كان الأمر يمس تلك الجوانب الخاصة بالدفاع عن الدولة.

وأخيراً فإن نظام الخدمة العسكرية بالنسبة لرجال يبدأ من سن العشرين إلى سن الستين: «أما بالنسبة للنساء فلو ظهرت أية علامة للاستفادة منها في

---

(1) Laws 947d 904e.

(2) Laws 804, e- 805a.

(3) Laws 794 C- d.

(4) Laws 834 d, 834 a 834 d.

الخدمة العسكرية، فلتكن فترة خدمتها بعد أن تكون قد انتهت من رعاية أطفالها وحتى سن الخمسين، في تلك الوظائف التي ترى أنها ممكنة ومناسبة بالنسبة لها»[1]. وهذا يعني أنه بالنسبة للتقريرات الضخمة حول ضرورة ـ وعقلانية ـ تدريب النساء على قدم المساواة ليشاركن الرجال في الدفاع عن الدولة، فالواقع أن النساء يسمح لهن ـ دون إرغام ـ بالتدريب حتى سن العشرين، ثم يستبعدن من معظم الأنشطة العسكرية حتى الانتهاء من رعاية الأطفال ـ وبالتالي يستثنين مرة أخرى في الخمسين ـ وما دام الرجال في مجتمع أفلاطون المحترم ليس لهم متنفس جنسي آخر سوى زوجاتهم، وما دام منع الحمل صعباً في دولة متقدمة، فإن ذلك سوف يعني أيضاً أن علينا أن نتوقع خمس سنوات من الخدمة العسكرية للنساء والراشدات، ولن يؤدي ذلك قطعاً إلى إنتاج نساء الأمازونات[2].

على الرغم من رغبة أفلاطون المعلنة ونواياه الصريحة أنه سيجعل النساء في مدينته الفاضلة الثانية على قدم المساواة مع الرجال في تحمل واجبات المواطنة، فإن الواقع أنهن بقين زوجات خصوصيات، وبذلك أبطل أفلاطون مشاركتهن في الحياة العامة لثلاثة أسباب:

**أولاً**: الأمور العملية الخاصة بالحمل والرضاعة التي لم تكن عليها سيطرة وضبط كما هي الحال في «الجمهورية» حيث الرفاق الحراس يخضعون لسيطرة الحكام. أما النساء في محاورة القوانين. فطالما أنهن زوجات دائمات فلسن قادرات على تحديد حملهن، وليس في استطاعتهن أن يكن مسؤولات على أساس دائم عن الواجبات العامة لا سيما العسكرية منها.

---

(1) Laws 785b.

(2) نساء الأمازونات ..Amazons في الأساطير اليونانية والكلمة تعني: بغير صدور) قبيلة من المقاتلات الإناث تعيش في كبادوكيا في آسيا الصغرى، ولهن في الصدر ثدي واحد، أما الثاني فقد أزيل في الصغر حتى تستطعن إطلاق القوس في حرية أكثر ـ راجع بالتفصيل كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص75 مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996 (المترجم).

**ثانياً**: إعادة تنظيم المنزل الخاص جعل كل زوجة ربة بيت مسؤولة عن رعايته ورفاهيته. ومن الواضح أن الأمم في القوانين عليها أن تشارك في رعاية الطفل الصغير أكثر كثيراً من زوجات الحراس اللائي لم يكُنّ يعرفن أن الطفل هو طفلهن[1].

**ثالثاً**: السبب الثالث هو أنه من الواضح أنه لا يمكن لأفلاطون أن يتصور أن الفساد اللائي لهن «زوجات خصوصيات» - الملكية الخاصة للمواطن الذكر - ينبغي أن يقمن بنفس الأدوار العامة، لا سيما العسكرية منها، كالحراس من الإناث اللائي لم يكن يعرفن من حيث علاقاتهن التقليدية بالرجال. في حين أن الحراس من الإناث يستطعن، كالرجال، أن يتمرن عاريات - فإن الفتيات في محاورة «القوانين» لا بد أن يرتدين «أردية محتشمة» بوصفهن عذارى سرعان ما يصبحن زوجات محترمات وملكية خصوصية لمواطن ينبغي أن لا يُسمح لهن أن يراهن العالم الخارجي على أي نحو[2]. والواقع أن أفلاطون يعبر عن كثير من الأفكار الغريبة في محاورة «القوانين»، فالزوجات يتناولن طعام العشاء في مكان عام لكن على موائد منفصلة. كما سبق أن عبَّر في «الجمهورية» عن اقتراحه بأن جميع الحراس من الجنسين ينبغي أن يتدربن عراة[3]. في حين أنه رأى أن من المحظور أن يترك النساء بغير نظام في خطر من إهمال الرجال. ويصر على أن النساء أيضاً يتناولن طعام العشاء في مكان عام، كان على وعي تام بأنه في مجتمع كالذي يخطط له، سوف تكون هناك مقاومة لا حد لها لمثل هذه الفكرة. وبالتالي فعلى الرغم من أنه يأسف من أنه حتى نساء أسبرطة المتدربات فزعن وهربن عندما غزا العدو مدينتهن - ورأى أنه من الحمق إهمال إمكانية بالغة الأهمية للدفاع كهذه - يقصد جنس الأنثى كله. فإنه فيما يبدو وجد أن من المستحيل أن يبقى متسقاً مع اقتراحه الأصلي الذي يقول إن النساء ينبغي أن يشاركن في الأنشطة العسكرية مثل الرجال. لو أن مجرد العشاء المنفصل

---

(1) Laws 808a- 808e.

(2) Laws 833d.

(3) قارن بين: محاورة القوانين 781حـ ومحاورة الجمهورية 452أ - ب.

للزوجات الخصوصيات يمكن أن يسبب احتجاجاً ما عنيفاً، فليس معروفاً ما الثورات التي يمكن أن تنشب بسبب الاقتراح القائل بأن الرجال ينبغي أن يختلطوا مع الزوجات الخاصّات بالرجال الآخرين في ساحة القتال. وعلى الرغم من جميع نواياه المعلنة في محاورة «القوانين» لتحرير النساء، والاستفادة من مواهبهن ـ التي هو مقتنع الآن بأنهن يمتلكنها ـ فإن إعادة أفلاطون للأسرة، كان له أثر مباشر في أن يضع النساء بعزم راجعاً القهقرى إلى مكانهن التقليدي.

# الفصل الثالث

## طبيعة الأنثى والبنية الاجتماعية

لقد ركَّزنا حتى الآن على موضوع العلاقة بين معالجة أفلاطون للمرأة في مدينته الفاضلة (الأولى والثانية) وعلى بعض الخصائص المهمة الأخرى في هذين المجتمعين، ولا سيما نظام الملكية الخاصة بالأسرة. وسوف نتجه الآن إلى تحليل: كيف ناقش أفلاطون موضوع المرأة. وهل طبق على قضية المرأة نفس الحجج والمعايير المنطقية التي طبَّقها عندما ناقش طبيعة الرجل؟! وهل سمح لنتائجه حول طبيعة النساء أن تُخرج كل ما تتضمنه؟ وأخيراً ما دلالة الإجابة عن هذه الأسئلة على الأدوار المختلفة التي حددها للمرأة هي محاورتي «الجمهورية» و«القوانين»؟.

مفهوم الطبيعة **Nature** عند أفلاطون بالغ الأهمية فهو ليس مسألة بسيطة على الإطلاق، وهو يُستخدم بكثرة في المحاورات لفظ **Physis** مع أشكال كثيرة من الأفعال والصفات المشتقة من هذا الجذر، والواقع أن فهم هذا المصطلح ومعناه المعقّد هو أمر حاسم بالنسبة للتقييم الصحيح لفكر أفلاطون حول الأهمية النسبية للخصائص الفطرية والعوامل البيئية في تكوين القدرات البشرية والشخصية الإنسانية.

يقول أفلاطون في محاورة «فايدرس» إن تحديد طبيعة أي شيء ليس أمراً بسيطاً. وهو يشدد على أننا لا نستطيع: «أن نفكر في طبيعة أي شيء» دون أن نتدبر بإمعان كيف تعمل هذه الطبيعة، وكيف تؤثر في الأشياء الأخرى وكيف تؤثر هذه الأشياء بدورها في هذه الطبيعة. وإذا واصلنا السير في البحث دون أن نفعل ذلك، فلا بد أن يكون ذلك ـ فيما يقول ـ أشبه

بتقدم الأعمى[1]. وهذا يعني أنه من غير المحتمل أن تشير المظاهر السطحية، بدقة، إلى الطبيعة الحقيقية للأشياء. بل لا بد لنا أن ننظر عن قرب إلى البيئة التي يتفاعل فيها الشيء مع غيره قبل أن نزعم أننا نعرف أي شيء عن طبيعتها. غير أننا سوف نرى أن أفلاطون نفسه عندما يتحدث عن طبيعة النساء لا يتبع باستمرار نصيحته هذه.

كان السؤال حول ما إذا كانت الخصائص الفطرية، والعوامل البيئية هي التي لها الأهمية الأولى في نشأة الطبيعة البشرية ـ سؤال شغل تفكير اليونانيين الكلاسيكيين والتراث الذي تشكّل في سياقه تفكير أفلاطون ـ كان فيما يبدو يدعو إلى التشديد العظيم على الجانب الفطري مقابل آثار التربية، في تفسير كيف يصبح الأشخاص على ما هم عليه. ومن الواضح مثلاً أن الأهمية الكبرى للشاعر المؤثر ثيوجنس **Theognis** كانت في وصف الجانب الفطري الثابت، أما الأثر الضعيف للتربية في خلق إنجاز عقلي وشخصية طيبة[2] غير أن معظم الشراح فيما يبدو قد اعترفوا بذلك في الوقت الذي عارض فيه أفلاطون بقوة هذا التأكيد السائد. فمحاورة «الجمهورية» ـ وكذلك «القوانين» بقدر ما هما يدوران حول السياسة فإنهما يدوران حول التربية بأوسع معنى ممكن للكلمة[3].

(1) فايدروس 207حـ.

(2) لقد كتب ثيوجنس الشاعر، يقول مثلاً:
«إنه يستحيل عليك أن تجعل الأحمق حكيماً
أو الشرير صالحاً ـ فذلك علم لم يفهمه
الفن البشري على الإطلاق. .
لا يوجد في الطبيعة البشرية مشاركة،
ليس ثمة برنامج ولا حيلة من حيل المهارة البشرية،
يمكن أن تصلح الانفعالات الطاغية أو الإرادة. .».
انظر: «أعمال هزيود، وثيوجنس، وكاليماخوس» ص442.
ويؤكد الشراح في الموضوع الذي طال النقاش فيه وهو هل الفضيلة أو الرذيلة فطرية ـ نجد «بندار» و«يوربيدس» أيضاً يقفان في صف الجانب الإيجابي.

(3) التربية عند أفلاطون يمكن أن تشمل كل شيء ابتداء من حفلات الشراب إلى التشريع لكل الأمور قارن Laws, 641.

إحدى المشكلات التي ينطوي اكتشافنا للنقطة التي يقف عندها أفلاطون بخصوص الوزن النسبي للخصائص الفطرية وعوامل البيئة هي أنه لا يستخدم باستمرار لفظ **Physis** ومشتقاته لتعني ما هو فطري. وهذا الاستخدام ليس ـ على الإطلاق ـ خاصاً بأفلاطون وحده. فالكلمة اليونانية تشير إلى كل من «التكوين، والبنية، والماهية» في الشيء، وكذلك إلى تطوره، أو كما يمكن أن تقول، إلى الطريقة التي ينمو بها؛ فللكلمة معنى استاتيكي وديناميكي في آن معاً[1]. ولما كنا نميل إلى التعبير عن المشكلة بحيث تكون «الطبيعة» ضد «التربية» ـ وهما حدان يطرد الواحد منهما الآخر ـ كانت استخدامات أفلاطون لكلمة «الطبيعة» استخدامات مضللة. وأحياناً يكون من الواضح تماماً أن لفظ «طبيعة» و«طبيعي» لا يدل على الفطرية كما هي الحال مثلاً عندما يقول إنه في «القابلية الطبيعية يكون العضوات في الغالب متوازيات، لكننا نحن أنفسنا نستخدمها في العادة بطريقة خاطئة. فنجعلها مختلفين»[2] غير أنه يتضح في بعض الفقرات الأخرى أو ما يسميه أفلاطون بالطبيعة يتضمن عناصر ليست فطرية على الإطلاق ولكنها تطورت بالتمرين والعادة. ففي محاورة «القوانين» ـ مثلاً ـ بينما لا يجعل الفروسية وركوب الخيل أمراً إجبارياً على البنات فإنه يقول: «أما بالنسبة للنساء فلا ينبغي إرغامهن على المشاركة في هذه المباريات بقوانين. لكن إذا كان تدريبهن المبكر قد أدى إلى نمو هذه العادات، فأصبحن متساويات جسدياً مع الرجال بحيث تسمح طبيعتهن بذلك فيجب أن يسمح لهن بذلك دون لوم»[3]. ومن ناحية أخرى فإننا نجد فقرة ذات دلالة في محاورة الجمهورية يقول فيها سقراط: «المدينة التي تبدأ بداية سليمة، تنمو كالدائرة فالتربية والتدريب إذا ما أحسن توجيههما أنتجا طبائع خيّرة وطبائع سليمة، وهذه بدورها إذا ما تلقت مثل هذه التربية، فإنها تنمو على نحو أفضل من التي كانت قبلها..»[4]. فإذا كانت طبيعة شخص ما كما هو واضح في هذه الفقرات

---

(1) ف.م. كورنفود «من الدين إلى الفلسفة» ص73.

(2) Laws, 794d- e.

(3) Laws, 834d.

(4) Republic, 424a.

يمكن «إنتاجها» على الأقل في جانب منها ـ بواسطة بيئته ـ أو بيئتها ـ فلن نستطيع أن نزعم بعد ذلك أن كل شيء قاله أفلاطون عن الطبيعة أو الطبيعي بالنسبة للفرد يعني الإشارة إلى كيفيات فطرية. وهكذا فإنه، مثلاً، عندما يقيم قسمته الحادة للعمل على مقدمة تقول:

«إن كلاً منا بالطبع لا يشبه أي شخص آخر، بل هو بالأحرى يختلف عنه بطبيعته»[1] فلا شيء في هذا السياق ـ الواقع لا شيء عند أفلاطون سوى الزعم بأن طبيعة شخص ما هي فطرية تماماً ـ لا شيء في هذا السياق يجعلنا نفترض أنه اعتبر الفرق بين الطبيب والنجار فطرياً تماماً أو حتى يسيطر عليه الجانب الفطري، ومن الواضح أنه من المغالاة في التأويل أن تترجم كلمة **Physis** بكلمة الطبيعة. . **Nature..** أي منذ الميلاد كما فعل شورى **Shorey** بالنسبة «لمحاورة الجمهورية» 485 ـ أ.

ومن المؤكد أن أفلاطون لم يكن يجهل الخصائص الفطرية أو الموروثة، كما أنه لم ينكر أهميتها. فهو عندما يناقش الفشل الأخلاقي اللاإرادي يقول: «كل منا حين يكون سيئاً فإنه يصبح كذلك لسببين هما معاً خارج سيطرتنا، أعني استعداداً سيئاً للجسد، وتربية سيئة. . »[2]. ومن ناحية أخرى فإننا نراه في محاورة فايدرس يتحدث عن تجاور الكيفيات الفطرية مع التربية وذلك أمر واضح. كما أن سقراط يكتشف كيف يصبح المرء خطيباً مُفوهاً، يقول: «إنْ كان لك بالطبيعة استعداد للخطابة فلا شك أنك ستكون خطيباً ممتازاً وتلك هي الحال في جميع الأمور الأخرى، سوف تصبح خطيباً شهيراً لو أنك حصّلت أيضاً علماً ومراناً، لكن إذا افتقرت إلى واحد من الشرطين السابقين فستكون بالتالي خطيباً ناقص التكوين»[3]. ومن ثم فإن الاستعداد الفطري مهم، لكنه لا يكفي وحده لإنتاج الشخص الكفؤ في أية مهنة أو فن. فالبذرة الفطرية ينبغي أن تُربى حتى تنمو وتزدهر. وأخيراً يقال لنا في محاورة «القوانين» إنه بسبب عدم كفاية «المولد، والرعاية،

---

(1) الجمهورية 370أ.
(2) طيماوس 86د و87ب.
(3) فايدروس 269حـ.

والتدريب»[1] يعجز المواطنون عن الاحتفاظ بالملكية المشتركة.

لكن الموضوع حتى الآن تافه جداً، فهناك مفكرون أنكروا تماماً أهمية العوامل الفطرية والعوامل البيئية، فالشيء الهام هو تقييم أين يكمن التشديد الأكبر، وهناك شواهد واضحة في المحاورات على أن أفلاطون كان ينسب الوزن الأكبر من التأثير للبيئة والتربية. ولا يمكن أن ننكر أنه وضع تشديداً قوياً على أهمية تجربة الطفولة المبكرة إذ يسأل سقراط: «ألا تعلم أننا نبدأ بتربية الأطفال.. وأن البداية هي أهم جانب في كل شيء، ولا سيما إذا تعلّق الأمر بكائن صغير رقيق، إذ أن ذلك هو العهد الذي تتكون فيه الشخصية، وينطبع ما تود إحداثه فيه من التأثيرات..؟»[2].

وهذا هو السبب في أنه لا بد من أن تكون هناك عناية فائقة بالقصص التي تروى للحراس الشباب، وفي «القوانين» ـ لجميع المواطنين الصغار، وكذلك الألعاب التي يلعبونها، لأن هذه الأمور هي التي تُشكل نفوسهم، فما ينطبع في ذهن الطفل الصغير من آراء ومعتقدات في هذه السن يكون مؤثراً ويصعب أن يتغير[3]. ما دامت «نقطة البداية في تربية الإنسان تحدد المجرى الذي سوف تسير فيه أيضاً. فلا يسمح للشباب من الحراس فعل شيء ما حتى أثناء اللعب لا يتناسب مع وضعهم ووظيفتهم المقبلة. وبالمثال فإن الحرفيين عليهم أن يركزوا في تعليم أطفالهم حرفهم منذ الصغر[4]. ثم يحذرنا سقراط بعد ذلك من النتائج القوية على الشخصية التي يتمّ فيها تركيز مفرط على الجانب البدني في التربية في حين تكون التربية في الجوانب الجمالية غير ما فيه أو العكس. واللاتوازن الأول سوف يبالغ في تطوير الجانب الحيوي في طبيعة الفرد إلى حد التوحش، في حين أن اللاتوازن الثاني سوف يبالغ في الجانب الآخر الأليف جانب الاستعداد الطبيعي حتى أننا نصل بالشخصية إلى حد الإفراط في النعومة. والرسالة الواضحة هي أن

(1) القوانين 740أ.

(2) الجمهورية 377ب.

(3) Republic, 424e 425 C. See also laws 797. 816.

(4) Republic, 410 C- 411e.

البيئة والمران يمكن أن تجعل بعض جوانب الإمكانات الأصلية تذوي، على حساب بعض الجوانب الأخرى التي تصبح مسيطرة بطريقة غير صحية.

ويقال لنا: إن الحراس قد تمَّ اختيارهم في الأصل بسبب ذلك الجمع النادر بين القدرات ـ الاستعداد للرقة نحو ذويهم، والقسوة تجاه الأعداء[1]. غير أن التربية التفصيلية الشاملة التي يتلقونها تشهد أن أفلاطون لم يكن يعتقد أنه حتى الأفراد من أصحاب الخصائص المتميزة يمكن أن نتوقع لها أن تنمو في الطريق الصحيح دون عناية مركزة وانتباه حذر تجاههم. وفضلاً عن ذلك فحينما يدرس سقراط بعد ذلك المشكلة الكبرى مشكلة المهام أو الوظائف ومتطلباتها التي تفرض على الطبقة الحاكمة، وهو يؤكد أنهم سيجدون هذه المهام بسيطة هينة طالما أن «الشيء العظيم أو بالأحرى، الشيء المكتفي ما زال موجوداً». وهذا الشيء العظيم المكتفي، ليس كما يريد منا بعض شراح أفلاطون أن نعتقد كيفيات فطرية لهذه النخبة المختارة، وإنما هو بدلاً من ذلك، «التربية والتعليم» إذ أن التربية الصالحة إذا ما أنارت نفوس مواطنينا أصبحوا عقلاء وسوف يعترفون بعقلانية جميع التنظيمات الاجتماعية التي تعرض عليهم[2].

وتؤكد أسطورة الكهف الافتراض بأن أفلاطون يؤمن بأن التربية هي العامل الأعلى وزناً في تحديد مستوى الإنجاز البشري؛ فالأسطورة كلها مطروحة لكي تبيّن الهوة الواسعة بين القدرات عند المتعلم وغير المتعلم. فهما ليسا نمطين مختلفين من الشخصية متميزين منذ لحظة الميلاد، بل بالأحرى «صورة لطبيعتنا أثناء تربيتها، أو عدم تربيتها»[3].

ونقارنهم بأناس تعلموا أن يدركوا، فإن الناس كما هم في وضع غير متعلم يُشبَّهون بمن اختبأوا تحت الأرض، لا يصلهم شيء سوى ظلال تعطيهم انطباعات بالعالم الخارجي.

---

(1) Republic, 375.

(2) Republic, 423d- e.

(3) Republic, 514A.

وفي محاورة «القوانين» يشدد أفلاطون على سيطرة التربية التي تشمل كل شيء ابتداء من حفلات الشراب إلى التشريع لكل أنواع المسائل، وتبدو أعظم مما كانت عليه من قبل. أما بالنسبة لإيمان أفلاطون بالقدرات البشرية الفطرية، فيبدو أنه أصبح أكثر اضمحلالاً: ويقال لنا إن المواطنين في المدينة الفاضلة الثانية «ليسوا ـ في الجانب الأغلب منهم سوى دُمى». وكما يقول جلين مورو: «لقد أخذ أفلاطون المشرّع في النهاية كل فرصة لوضع برنامجه التربوي»[1]. فالرجل الأثيني ـ في محاورة القوانين ـ يؤكد في الكتاب الأول «أن الرجل المتعلم جيداً سيكون مواطناً صالحاً. . » ويقال إن وظيفة مراقب التعليم هي أعلى وأهم وظيفة في الدولة، حتى إذا ما أضيفت البيئة إلى فترات الطفولة الأولى التي أخذ بها في محاورة «الجمهورية» والتي يتردد صداها في التطور التالي، ويتم التشديد على أنه لن يحدث أبداً ـ حتى إذا ما حدث انهيار قاسٍ للسكان ـ أن يدخل الناس الذين تمَّ تعليمهم تعليماً سيئاً إلى المدينة. ففي محاورة القوانين ـ قبل كل شيء ـ يكشف أفلاطون أن البنية التشريعية والاجتماعية كلها لهذا المجتمع المقترح مصممة على أن يكون مثقفاً أو متعلماً، لأنه على الرغم من أن الإنسان يُعدُّ مخلوقاً أليفاً فإن أفلاطون يحذرنا إذا ما كان التعليم قاصراً أو سيئاً فإنه يتحول إلى أشرس المخلوقات على الأرض»[2] كثيراً ما يتخذ أنصار ترجيح العوامل الفطرية عند أفلاطون. من أسطورة المعادن دليلاً على أنها تبرهن على أولوية العوامل الفطرية بوصفها تحدد الشخصية والقدرات البشرية[3]. غير أن ما فات هؤلاء الباحثين، فيما يبدو، هو أنه يقول لنا بصراحة إن أسطورة المعادن **أكذوبة**. مع التسليم أنها ليست أكذوبة عادية، والأكذوبة «الحقيقية» من النوع الذي يبغضه جميع الآلهة ويكرهه كل الناس، وهو «استقرار الجهل في نفس الشخص الذي كذبنا عليه». وإنما هي بالأحرى مثال على الأكذوبة «في

(1) Laws, 804b; Plato's Cretan City, P. 541.

(2) Laws, 766a.

(3) See, e. 9. Gouldner: Enter Plato, P. 228 Grube, Plato's Thought pp. 268- 269. Alons dair Macintyre: A Short History of Ethics» p. 44.

الحديث» التي «ليست غير ناضجة تماماً» وهي لا تستحق التوبيخ، طالما أنه يمكن أن تكون نافعة ومفيدة للموجودات البشرية «كصورة من العلاج»[1] ولا يسمح لغير الحكام أن يقولوا مثل هذا النوع من الكذب لصالح المدينة ككل. والاتجاه إلى معالجة هاتين «الكذبتين النبيلتين» في نهاية الكتاب الثالث، كمجاز فحسب، يفيد في تبسيط الحقيقة وجعلها نابضة بالحياة أكثر. أصبحت فيما يبدو بلا تبرير تماماً وفضلاً عن ذلك فإن الكذب الأساسي الذي تنطوي عليه كل من الأساطير التي تقال للمواطنين عن أصلهم هو أن الاختلافات بين أعضاء الطبقات الاجتماعية المختلفة هي اختلافات فطرية تماماً. وحتى يتم عقلنة الهيراركية (الطبقات التصاعدية) والاحتفاظ بها والبالغة الأهمية لاستقرار المجتمع، ورخاء الدولة المثالية، فإن أفلاطون يقترح أنه لا بد لمواطنيه أن ينسوا تربيتهم وتعليمهم ـ التي كانت مميزة بشكل واضح ـ ويعتبروها مجرد أحلام؛ ويعتقدوا بدلاً من ذلك أن الإله هو الذي شكّلهم من مواد ذات كيفيات متميزة ومختلفة ـ فجعل بعضهم من ذهب، وبعضهم من فضة، والآخرون من البرونز أو الحديد. وهكذا فإن الاختلافات الهائلة بين المواطنين التي جاءت نتيجة لأمزجتهم الفطرية من ناحية، والاختلافات الواسعة في التربية التي مروا بها، تُنسب كلها إلى العامل الأول. وهكذا تُستخدم الدعاية الفاسدة لكبت وقمع الحوافز غير المرغوبة من أجل التقدم. ونفس هذه «الكذبة النبيلة» قيلت للنساء طوال التاريخ.

وإذا سلمنا بأن جانب التربية عند أفلاطون هو العامل الغالب، فإن الحجة التي استخدمها في الكتاب الخامس من «الجمهورية» للبرهنة على أن الذكر والأنثى من الحراس لهم طبيعة واحدة، وبالتالي ينبغي أن تحدد لهم نفس الوظائف والمهام ـ تبدو غريبة للغاية؛ فهو حتى هذه النقطة كان يؤكد بقوة شديدة أهمية كل من البيئة الشاملة والتدريب النوعي الخاص لتدريب القدرات من جميع الأنواع. ويبدو، إذن، أن الخط الواضح عنده الذي ينبغي أن يسير عليه هو أن يؤكد أنه سبب الاختلافات الكبيرة في التربية

(1) Republic, 382a- d, 389d.

والرعاية المعاصرة لكلا الجنسين، فإن المرء لا يستطيع أن يقدّر تقديراً سليماً قدرات النساء، أو أنه يمكن لهذه القدرات ـ إذا ما دُربت أن تصبح مثل قدرات الرجال، وما دامت طبيعة الشخص يمكن أن تفسد بعدد من الطرق عن طريق تكوين أنواع مختلفة من العادات، والمبالغة في التشديد على ـ أو إهمال ـ جوانب مختلفة من الإمكانات الأصلية، فلا يمكن أن تكون هناك طريقة نعرف بها كيف نقارن بين قدرات النساء الفطرية وقدرات الرجال، طالما أن الإهمال الشامل للتربية النسائية قائم ومستمر، إذا كان يمكن أن نقارن بين الرجال الذين يتعلمون تعليماً مألوفاً، وبين الرجال الذين يتعلمون تعليماً جيداً، كما يمكن مقارنة سكان الكهف بأولئك الذين يدركون العالم الواقعي الحقيقي، فإن النسيان عندئذ على نحو ما هن موجودات في أثينا المعاصرة ـ يمكن أن يقال إنهن يقضين حياتهن داخل توابيت دون أن يجدن حتى ذلك الضوء الخافت الذي يلقى بظله على الجدران. إذ المقابلة بين النساء في المجتمع الذي يعيش فيه أفلاطون، والنساء كما ينبغي أن يعشن هي بالقطع أعظم كثيراً من المقابلة بين زملائه الأثينيين من الرجال، وأولئك الذين يخطط لهم في مدينته المثالية. ومن ناحية أخرى إذا كان يمكن أن يضار الشبان من الحراس حقاً كما يقال عندما يستمعون إلى ما يروى عن ضعف وحماقات الأبطال الذكور الذين ورد ذكرهم في شعر ودراما الأسلاف، فما هي صورة الذات التي يمكن للمرء أن يتوقع أن ترسمهما الفتاة لنفسها من تراث تنتشر فيه مثل هذه الوجهة من النظر عن جنسها في هذه الآداب؟[1] وعلى الرغم من أن أفلاطون يؤكد أن الشخص الذي يبقى في الجهل ليس أمامه خيار سوى أن يفرض يؤمن بما يقوله له الآخرون عن نفسه[2]، فإنه لا يطبق هذه الحقيقة عن صورة الذات على غسيل المخ الذي خضعت له نساء اليونان من عصر هزيود حتى عصر بركليز[3].

---

(1) Republic, 387- 389.

(2) يقول أفلاطون: «لنتصور رجلاً لا يعرف كيف يقيس، أكد له كثير من أمثاله من الجهلة أن طول قامته متران ألن يكون لزاماً عليه أن يصدقهم؟» الجمهورية 426حـ (المترجم).

(3) Republic, 426d- e.

أفلاطون وهو يواجه مهمة ضخمة ـ هي مهمة أن يبرهن لمستمعيه المرتابين أن النساء ينبغي تدريبهن لينجزن نفس الوظائف المدنية الرفيعة التي يشغلها الرجال ـ فشل في تطبيق مذهب سيطرة البيئة عنده. فليس ثمة سوى إشارة موجزة واحدة لاعتقاده أنه ليس من الممكن استخدام نفس الحيوان لنفس الأشياء[1]، ما لم تحدد له نفس التدريب والمران[2]. وبغض النظر عن ذلك كان البرهان الذي استخدمه يستهدف بيان أنه لا يوجد شيء تستطيع النساء ـ كطبقة ـ أن يقمن به أفضل من الرجال ـ كطبقة، حتى في مجال الأمور التي كانت التقاليد تحتفظ بها للنساء، ومن ثم فليس هناك تحديد أو تخصيص لأدوار معينة للنساء، ويترتب على ذلك أنه لا يوجد أي دور مخصص بصفة خاصة للرجال كطبقة. بل بالأحرى، كما أشار عندما قدّم فكرة تقسيم العمل لأول مرة. فإن الأشخاص، لا طبقات الأشخاص، هم الذين لديهم طبائع تناسب الفنون المختلفة. وتعميم القول بأن الرجال يكونون، عموماً، أفضل من النساء في كل شيء، لا يمنع من أن كثيراً من النساء يَفُقْن كثيراً من الرجال في أمور متعددة»[3].

ويعتقد أفلاطون أنه برهن بالحجة السابقة على أن الأدوار التقليدية للجنسين لا هي طبيعية ولا عقلية:

«ليس في إدارة الدولة، أيها الصديق. من عمل يختص به النساء وحدهن من حيث هن نساء، ولا الرجال من حيث هم رجال. لكن لما كانت الملكات قد انقسمت بين الجنسبين، وأن المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف، وكذلك الرجال، وإن تكن المرأة في كل شيء، أدنى قدرة من الرجل»[4].

(1) «وهل من الممكن أن نعهد إلى حيوان بنفس عمل حيوان آخر إن لم نغذه ونتعهده بنفس الطريقة» الجمهورية 251 ـ د (المترجم).

(2) Republic, 451e.

(3) Republic, 455d «Pierce Equality: Republic V» 9.

(4) Republic, 455d- e.

وهكذا نجد أفلاطون ـ وبطريقة ملتوية ـ يبرهن لمستمعيه المتشككين على شيء كان يمكن، بالقطع، أن يكون مفيداً في الالتجاء إلى نظريته الخاصة بالأهمية المركزية للتربية بمعناها الواسع في تحديد مستوى القدرة التي يصل إليها مختلف الأشخاص. فلماذا لم يستفد من الواقعة ذات المغزى وهي أن قدرات النساء مجهولة وأن قدراتهن المعروفة الشائعة قد شوهها وضعهن في المجتمع؟ ربما كان تردد سقراط الشديد في تقديم اقتراحه المذهل عن النساء يرجع إلى اختياره لأقل الطرق راديكالية في الهجوم، ربما أنها أيضاً أقل الطرق في الإقناع[1]. وكما تقول كريستين بيرس: «يمكن لحجة أفلاطون. . أن تُفسّر بأنها محاولة للتسليم بما يرغب أن يقوله عدو للمرأة، رغم أن الحجة لا تزال تبرر المضمون المنطقى للفرص المتساوية للجنسين. .»[2]، ربما أن أفلاطون بالرغم من معتقداته قرر أن يجعل سقراط يسير في الخط الأقل مقاومة ليجعل النساء يُقْبَلْن في طبقة الحراس بنفس شروط الرجال.

غير أنه يمكن جداً أن يكون المبرر الذي جعل أفلاطون يستخدم أضعف أنواع الحجج في «الجمهورية» هو أنه لم يكن مقتنعاً بعد بأن النساء إذا ما تلقين نفس التعليم والتربية مثل الرجال، فإنه يمكن لهن أن يكن مثل الرجال، فيما عدا القوة البدنية الخالصة. غير أننا نجد في محاورة «القوانين» حديثاً صريحاً واضحاً في الموضوع، فهو لا يؤمن فقط في الروايات القديمة التي سمعها بل يقول:

«إنني أعلم الآن من ملاحظاتي الخاصة أنه يوجد من الناحية العملية عدد من القصص عن نساء يعشن (بجوار البحر الأسود) يدعون بالسورماتيد

---

(1) رغم أن سقراط يقول إنها أقل موجاته الثلاثة مفارقة فإنه كان يعني أنها أكثر حساسية للسخف الظاهر في مقترحاته هنا عنها في أي مكان آخر في «الجمهورية». (المؤلفة) ـ والموجات الثلاثة التي يقصدها سقراط هي الموجة الأولى هي المساواة بين الرجل والمرأة (457حـ) والموجة الثانية هي إلغاء الأسرة (472 ـ أ) والموجة الثالثة هي: الملوك الفلاسفة 473حـ (المترجم).

(2) Equality: Republic, V.

Souromatides في منطقة البحر الأسود. . Pontus.. تفرض عليه المساواةُ مع الرجال واجب استعمال القوس والأسلحة الأخرى. وكذلك الفروسية وهُنَّ يمارسنها على قدم المساواة معهم. . . وما دامت مثل هذه الأوضاع يمكن أن توجد، فإنني أؤكد أن الممارسة الحالية التي تنتشر في بلادنا في الوقت الحاضر هي ممارسة عابثة وغير معقولة، وأعني بها ألا يسمح للرجال والنساء معاً بالسعي وراء أهداف واحدة، وبكل ما لديهم من قوة»[1]. ولا شك أن إيمان أفلاطون بقدرات جنس النساء قد قويت منذ أن وضع على لسان سقراط الحجج الملتوية في الكتاب الخامس من محاورة «الجمهورية».

فلا يدهشنا، إذن، أن نجد في محاورة «القوانين» ذلك الجزء من البرهان الذي يبدو مفقوداً بوضوح من دعاوى أفلاطون حول النساء في «الجمهورية» فها هنا يؤكد أفلاطون في صورة مجازية على ضرورة التربية والمران لتطوير القوى الفطرية، وينطبق ذلك على مشكلة الاختلافات والفروق بين الجنسين. ولما كان قد وصف تواً التدريب العسكري المبكر للأولاد وفرض على الفتيات أيضاً ـ إن وافقن على ذلك ـ أن يشاركن في الدروس، لا سيما تلك التي ترتبط باستخدام الأسلحة، [وقبل كل شيء استعمال الحربة والدرع].

ويؤكد الأثيني (في محاورة «القوانين») «أن النظرة المنتشرة الآن بصدد هذه الأمور. . . تقوم على جهل شامل تقريباً. .»[2]. وعندما سُئل ما هي هذه النظرة التي يقصدها ـ رغم أنه لم يكن قد ذكر حتى ذلك الوقت كلمة واحدة عن استخدام اليدين والقدمين، فإنه يدخل في مناقشة طويلة حول خطأ الاعتقاد بأن إحدى اليدين بطبيعتها ـ وليس بالتربية ونتيجة للمرات ـ هي أقوى وأقدر من الأخرى. ثم يسير في الحوار لكي يثنى على مَنْ لديه القدرة على استخدام اليدين بطريقة متساوية. «وجلين مورو» الذي ربما يعرف محاورة القوانين أكثر مما يعرفها أي شخص آخر، يعتقد أنه ليس ثمة شك على الإطلاق فيما يتحدث عنه أفلاطون، يقول:

---

(1) Laws, 804- 805A.

(2) Laws, 794C- d.

«المماثلة واضحة، أعني أن الدولة التي تهمل تدريب نسائها مثلها مثل الرجل الذي يدرب يده اليمنى فحسب ـ أن أفلاطون يشعر، بوضوح، أن مناقشة موضوعات أقل خلافاً، هي أفضل طريق لإعداد القارىء لقبول اقتراح أكثر صعوبة»[1].

والواقع أن القارىء الذي يقبل افتراض أفلاطون أن استخدام اليد اليمنى مسألة ناتجة عن التنشئة الاجتماعية، «وأن الطبيعة قد جعلت الأعضاء في كل من الجانبين متوازنة توازناً كبيراً» سوف يصعب عليه أن ينكر أن قدراً كبيراً من الاختلاف بين إنجازات الجنسين قد ترجع إلى أن الذكور قد درسوا وتعلموا، بينما الإناث سجينات وقد تُرِكْنَ بلا تعليم. ونتيجة قبول مشروعية الحجة حول اليدين لا بد أن تكون ـ على أقل تقدير ـ التسليم بأن التربية المختلفة اختلافاً هائلاً بين الجنسين تجعل من المستحيل معرفة قدرات المرأة الفطرية.

وهناك، بالنسبة لنا، عدة مبررات مقنعة تجعلنا نقول إن «مورو. . Morrow..» كان على حق. وأن ما يبدو على أنه مناقشة حول استخدام أعضاء الجسم هو في الواقع مناقشة حول استخدام النساء والرجال:

**أولاً**: كما لاحظ «مورو» أنه ليست المسألة فقط أن أفلاطون لم يذكر من قبل موضوع استخدام اليدين على قدم المساواة، بل إنه لم يذكرها مرة أخرى طوال تنظيمه للتدريبات البدنية والتمرينات العسكرية. رغم أنه من المرجح جداً أنه كان في صفها، فإنها بالتأكيد لم يكن لها بالنسبة له نفس الأهمية التي لتدريب النساء وهو الموضوع الذي شدد عليه مرات كثيرة.

**ثانياً**: من الأهمية لليدين اللتين تدربتا للأغراض العسكرية أن تؤكد تدريبهما لذلك الغرض، في حين أن سياقات أخرى نجد أنها قليلة الأهمية أن اليد اليسرى تلعب دوراً أضعف[2]. وكما يقول أفلاطون في فقرة مجازية: «إن الرجل الذي لديه مجموعتان من الأعضاء في الدفاع والهجوم

---

(1) Plato's Cretan City, P 329.

(2) Laws, 795a- c.

ينبغي أن لا يترك أحدهما بغير مران أو تدريب بقدر المستطاع». وهذه العبارة تتكرر بعد قليل لكن هذه المرة عن الدولة التي تهمل أحد الجنسين[1]. وفي أنشطة أخرى معينة، قليلة الأهمية، ينظر أفلاطون إلى تقسيم العمل بين اليدين، وبين الجنسين، على أنه قليل الأهمية[2].

**ثالثاً**: يفهم اليونانيون رمزية المجاز الأفلاطوني حتى أنه يكون أكثر وضوحاً بالنسبة لهم عنه بالنسبة لنا، ذلك لأنهم اعتادوا في قائمة الأضداد الفيثاغورية أن تتحد الأنثى مع اليسار شأنها شأن جميع خصائص «النحس»، والأشياء الشريرة الأخرى: كالسيىء والظلام. . . إلخ ـ بينما يتحد الذكر مع اليمين كما يتحد مع الخير والنور، وجميع الصفات الأخرى التي نعجب لها[3].

**رابعاً**: هناك نقاط متعددة في مناقشة استخدام اليدين حيث يوحي الموضوع المطروح للنقاش بأنه حديث عن الأشخاص أكثر منه حديث عن الأعضاء أو الأطراف البشرية. يقول الأثيني في محاورة القوانين: «هناك

---

(1) Laws, 795 with 805a- b.

(2) ومن ثم فليس يهم في عزف الموسيقا أن تستخدم اليدان وأن يتطور استخدامهما على نحو مختلف، وكذلك استخدام اليد اليمنى في نهاية الفقرة. ويقسّم أفلاطون مراقبة الأطفال بين مراقبين تبعاً لجنس الأطفال. وهو يقترح أن تقوم النساء بمراقبة الألعاب والوجبات، بينما يقوم الرجال بمتابعة الدروس (795). أما إلى أي حد يؤثر تقسيم العمل هذا في إدراك الفتيات لأنفسهن ولجنسهن فذلك أمر لم يضعه أفلاطون في الحسبان. وهو يعتقد ببساطة، فيما يبدو، أنه من الضروري في بعض الحالات ـ لصالح المدينة ـ استخدام النساء والانتفاع بهن تماماً مثل الرجال، أما في مجالات أخرى يكون فيها توزيع الأدوار غير هام للصالح العام، فإن على النساء أن يتمسكن بدورهن التقليدي في تربية الأطفال، بينما يزداد عند الرجال دورهم العقلي التقليدي.

(3) قارن أرسطو كتاب «الميتافيزيقا» ـ مقالة الألفا 986أ. وأنا مدينة لفيكتور ميتزا بصدد الإشارة إلى هذا الترابط. انظر أيضاً كارولين وايتبك في مقالها «نظريات عن الفروق بين الجنسين» في مجلة:

Philosophical Forum, Vol. 3i Vos 1- 2, 1973- 1974, 57- 60.

فارق واسع هنا بين ذلك المقاتل الذي تعلّم دروسه والمحارب الذي لم يتعلمها، بين ذلك الذي درِّب تدريباً جيداً، وذلك الذي لم يتم تدريبه»[1]. ومرة أخرى، في نهاية الفقرة يرتبط الموضوع الحقيقي بالتشبيه أو المماثلة، عندما يقال لنا: إن هدف تربية الأطفال هو «أن جميع البنين والبنات يمكن لهم النمو وهم قادرون على استخدام اليدين والقدمين معاً، بحيث يستحيل أن تفسد مواهبهم الطبيعية عن طريق العادات المكتسبة»[2].

**أخيراً**: لقد كان لدى أفلاطون مبرر قوى لأن يكون حذراً في محاورة «القوانين» بصدد التعبير، بطريقة علنية، عن معتقداته التي أصبحت الآن أكثر راديكالية حول القدرات الكامنة للنساء. وبغض النظر تماماً عن أن الموضوعات التي تناقش، لم تعد النساء فحسب، بل الزوجات أيضاً، فإن المدينة الفاضلة الثانية التي تقوم على أنها «نموذج.. في السماء»، بل على أنها مشروع أكثر تواضعاً، ومن المحتمل جداً أن يكون من الممكن أن تتحقق[3]. ولكن على الرغم من أنه كان على وعي بأن مقترحاته سوف ينفر منها كثيرون[4]. فإن أفلاطون يجعل الأثيني الغريب في «محاورة القوانين» يقول إنَّ في نيته «أن لا يحذف شيئاً من الحقيقة أو الجمال الكامل»، وأنه من الآن فصاعداً سوف يقرر إلى أي حد تكون مقترحاتهم مفيدة، وكم من التشريعات المقترحة مقبول، وأيها سوف يثير اعتراضات»[5]. وطالما أنه بسبب نظام الأسرة، كما سبق أن رأينا، فإن نسبة كبيرة من النتائج المعقولة عن النساء ودورهن قد تحوّل وأصبح غير قابل للتطبيق، فإنه لا يدهشنا أن يختار أفلاطون إخفاء معظم عباراته الراديكالية عن النساء تحت ستار «الحقيقة والجمال الكامل». والواقع أنه سوف يوجه اهتماماً كبيراً في محاورة «القوانين» للأخطار التي تحتوي عليها كل أشكال الإبداع[6]، والابتكار في

---

(1) Laws, 795d.

(2) Laws, 795d.

(3) Republic, 592b, Laws 739c- d.

(4) Laws, 810d- e.

(5) Laws, 746b- c.

(6) Laws, 797.

مجال الأدوار والأنواع الجنسية هو واحد من أحد الأنواع التي يمكن للمرء أن يقترحها؛ إنك حين تقول أموراً شائنة أو فاضحة عن النساء في «الجمهورية - وحتى هنا كانت حساسية أفلاطون للسخرية عظيمة - فهذا شيء، وشيء آخر أن تقول حتى أموراً أكثر ثورية عن النساء وقدراتهن الفطرية في محاورة «القوانين» كانت أكثر محافظة تماماً، وتقليدية أكثر، ووثائق متدنية، فيما عدا تقديمهن في صورة مجازية لا بد أنها بدت للمستمعين أكثر قبولاً وأقل إهانة.

في الوقت الذي كتب فيه أفلاطون محاورة «القوانين» كان قد وصل إلى الاعتراف بأنه ليس من الإنصاف أن تمثل النساء في مجتمعه الطبيعة البشرية للأنثى. والواقع أنه لم يكن يُعرف الشيء الكثير عن طبيعة النساء في ذلك الوقت. في حين أن المرء يمكن أن يستخلص بعض الانطباعات عما تستطيع النساء إنجازه من أمثلة النساء المحاربات في المجتمعات الأخرى حيث كن يشاركن الرجال في ساحة القتال. ومع ذلك فإن العبارات التي قيلت عن النساء في القوانين، وكذلك المبدأ العام هي أكثر راديكالية بكثير جداً من التفصيلات الفعلية في المجتمع التي استمدت منه. والواقع أن النساء قُمْن بدور ليس مساوياً على الإطلاق لدور الرجال. وفضلاً عن ذلك فإن أفلاطون يصرح - في غضون المحاورة - عدة تصريحات عن «طبيعة النساء» تتناقض تناقضاً صارخاً مع حجته تقول إن طبيعة الشيء بصفة عامة - سواء أكان هذا الشيء النساء أو اليد اليسرى - لا يمكن معرفتها طالما أن هذا الشيء يتلقى تدريباً متميزاً ومعالجة متميزة بصفة عامة. وهكذا فإنه لكي يفسر، مثلاً، ضرورة خضوع النساء لنظام العشاء العام، نراه يؤكد أن النساء «بطبيعتهن» ضِعْفُ الرجال - على الأقل - في اتجاههن نحو الشر[1]. وليس ثمة ما يبرر إدانة النساء على الإطلاق باستعدادهن المضاعف للشر؛ لأن نظرية أفلاطون نفسه عن الشر الأخلاقي تذهب إلى أنه يرجع للتدريب السيء والبيئة الفاسدة، كما يرجع إلى قصور مزاجية سواء بسواء. وأفلاطون نفسه

---

(1) القوانين 781 - ولم يترجم بيوري Bury كلمة Physis الموجودة في الأصل اليوناني.

هو الذي قال ينبغي علينا أن نوجه اللوم إلى المربين أكثر مما نوجهه إلى المتعلمين[1]. لكنه لا يشير إشارة واحدة إلى أن تعليم النساء وطرق الحياة اليومية المحيطة بهن تجعلهن أقل بكثير امتلاء للفضيلة المدنية والروح العامة من المؤثرات المماثلة للرجال.

لكن الفقرة ذات الدلالة أكثر من غيرها، والتي ترتبط بجنس الأنثى فإنها ترد عند مناقشة نوع أو لون الموسيقى التي تناسب الجنسين، وعلينا أن نضع في أذهاننا أن «الموسيقا» تدل على الجمال كله كضد للبدن، جانب من تربية اليونان، ينظر إليه أفلاطون على أنه العامل الأكثر أهمية في تكوين الشخصية[2]. وموقع الحوار في الفقرة التي نحن بصدد فحصها له دلالته الخاصة، فهو من ناحية يقع بين التحذير من أخطر الابتكار والإبداع ـ لا سيما في ألعاب الأطفال، والرقص، والأغاني، والمضاعفات العنيفة التي يمكن أن تحدثها هذه التغيرات التافهة. ومن ناحية أخرى أوضح عبارة في المحاورة ذكرها أفلاطون عن اقتراحاته الراديكالية عن المساواة في التربية واستخدام النساء. فما يقترحه الأثيني الغريب في «القوانين» هو أن كلمات الموسيقى المخصصة للبنين والبنات لا بد أن تحددها «الفروق الطبيعية بين الجنسين». مما يجعل واضحاً في الحال أن «مَنْ لا بد أن يعلن بوضوح أين يكمن نوع الأنثى وخاصيتها» هو المشرّع وليس الطبيعة. وفضلاً عن ذلك فإن تشريعه لهذا الموضوع يسير على النحو التالي: «في استطاعتنا أن نؤكد أن ما هو نبيل وما له ميول رجولة هو الذكر، وما يميل بالأحرى، إلى الذوق واللياقة، والرزانة والرصانة، سوف نعلن عن طريق القانون والعرف أنه أنثى». ويبدو بالقطع أن مثل هذه الكلمات يصعب أن تتسق مع النتيجة التي انتهى إليها الكتاب الخامس في الجمهورية من أن الحراس من النساء والرجال لهم «طبيعة واحدة» ـ لكن علينا أن ننتبه إلى واقعة أساسية هي أن الفقرة التي اقتبسناها فيما سبق ليست وصفاً للفروق الطبيعية بين الجنسين، وإنما هي وصف، بالأحرى، لما ينبغي أن ننظر إليه على أنه فروق طبيعية

(1) Timaeus 87b.

(2) Republic, 410c- 411e, Laws 802c.

بين الجنسين، وذلك لأغراض مجتمع جزئي معين. إنه قاعدة **حول كيف ينبغي على الجنسين أن يفكرا في نفسيهما، وكيف يفكر كل منهما في الآخر**[1].

غير أننا ينبغي أن نلاحظ كذلك أن الاستخدام الوصفي عند أفلاطون لكلمتي «طبيعة» و«طبيعي» لم يقف عند حدود هذه الفقرة. فمن الواضح أن هناك نتائج متناقضة عن طبيعة النساء في مجتمعه الفاضل. وتصبح أوضح عندما نقدّر أنه اتجه نحو استخدام كلمات «طبيعي» و«طبقاً للطبيعة كتصديق على قرارات سبق أن اتخذها بطرق أخرى أكثر منه كمقياس تصدر القرارات، في المقام الأول، عن طريقه. ويمكن البرهنة على هذه الفقرة بوضوح عن طريق تحليل استخدامه للحيوانات الأخرى ـ والتي تحررت من وصمة العادات والأعراف البشرية ـ كمثال يمكن أن يوضع أمام الإنسان.

إن استخدام الحيوانات كنماذج لما هو «طبيعي» ومن ثم لما هو خيّر في مقابل نماذج لسلوك الإنسان التي كثيراً ما تكون فاسدة ـ كان بالقطع شائعاً عند المفكرين اليونانيين الكلاسيكيين. لم يكن لدى هوميروس ـ كما يؤكد واحد من أحدث ناشري أعماله ـ «أي عقدة تفوق أو سمو في العلاقة مع الحيوانات، بل هو يُعجب بخصائص الحيوانات حتى الدبور والذبابة»[2]. وكانت الطيور إحدى الموضوعات الرئيسية عند أرستوفان، وكيف أن حياة الطيور منظمة وسعيدة، إذا ما قورنت بحياة البشر بكل ما فيها من عقد ومؤسسات وعادات فاسدة. ولقد استخدم أفلاطون أيضاً هذا النموذج الشائع. لكن كما يقول «رانكن. . Rankin..: «إن أفلاطون لم يستخدم ـ في اتساق ـ الأساس الطبيعي للمقارنة بين الإنسان والحيوانات

---

(1) يبدو أن «جلين مورو» قد فاته الطابع الوصفي لهذه الفقرة فهو يرى أنها تشير «إلى إدراك أفلاطون للفروق النوعية الطبيعية الفزيائية للرجال والنساء» المدينة الكرينية ص331.

(2) مقدمة للإلياذة بقلم E.V. Rien، وانظر أيضاً فيما يتعلق بالقسمة الثنائية على Nomoslphysis:

J.H. Finley: Four Tsages of Greek Thought p. 92.

الأخرى في تفكيره الاجتماعي، فالمماثلة الحيوانية هي أقرب إلى السند المساعد لنظريات قد تمَّ تكوينها بالفعل»[1]. وهكذا يقال لنا في «الجمهورية» إن الحراس قد تم اختيارهم بناء على المعايير المطبقة على الكلاب. وأن أولئك الذين لهم طبيعة فلسفية تجمع بين الرقة والشراسة بنسب صحيحة، تجعلهم أفضل الحكام لأنهم أفضل كلاب للحراسة. وبعد ذلك عندما يقدّم سقراط اقتراحه للتدريب والمران واستخدام الحراس من الإناث، يشير إلى غياب أدوار الجنس المميز بين الكلاب الواحدة نفسها ليقنع مستمعيه بأن هذه التفرقة ليست «طبيعية» في مجال الإنسان كذلك. وهو يرى مرة أخرى ـ أننا إذا ما أردنا أن نصل إلى إنتاج أفضل الحراس، فإن علينا أن نتبع الطريقة التي يتوالد بها الحيوان ويتناسل. لكن من الواضح أن هذه المعايير لو طبقت باتساق في مدينتي أفلاطون الفاضلتين في «الجمهورية» و«القوانين» ـ لفشلت فشلاً ذريعاً، لأن هاتين المدينتين نتاج إنساني معقد بطريقة لا تصدق، وتتألفان من أعراف هي أفضل ما يميز المجتمع البشري موضوعة بمقاييس عقلية لا ترحم. وكل مؤسسة تلجأ إلى سلوك الحيوان لدعم نفسها، هناك اقتراحات لا حصر لها لا يمكن أن نتصور ما يوازيها في عالم الحيوان. ومن ثم كانت نماذج الحيوان منتقاة بطريقة جيدة.

ومنطقة التحريمات الجنسية أو التابو **Taboos** هي منطقة أخرى من المناطق التي يُعدّ الالتجاء فيها إلى السلوك الطبيعي للحيوان أمراً مذهلاً لا سيما في محاورة «القوانين». فممارسة الجنس التي يقوم بها الذكر مع الذكر أو الأنثى مع الأنثى ليست منافية للطبيعة البشرية فحسب، بل لطبيعة الحيوان أيضاً ما دام هذا النوع من السلوك غير معروف عند الحيوان[2]. وهو يقدم ممارسات الطيور وغيرها كنماذج لأوامر الطبيعة التي ينبغي أن يؤسس عليها المواطنون معاييرهم الجنسية: كالزواج الواحدي المخلص طوال حياتهم[3]. وما لم يذكره أفلاطون، كما لا بد أن يعرف، أنه كما كثرة كثيرة من

(1) Plato and The Individual p. 92.

(2) Laws, 636b- c, 836c- d.

(3) Laws, 839a, 840d- e.

الحيوانات فإن الرفيق يلتقى بالرفيق بطريقة «غير شرعية» حتى في الزواج الواحدي، وكثير منها يمارس سفاح القربى أو زنا المحارم عادة، فهذه الحيوانات التي تصلح كنماذج لإبراز نقطة هي التي يلجأ إليها ويتجاهل «النقاط» الأخرى تماماً.

لقد كان أفلاطون على وعي تام بالاختلافات والفروق بين الشعوب ـ والتي جعلها هيرودوت شهيرة لأنها أذهلته حول طقوس الجنازات ومراسم الدفن وهي من الممارسات التي تنظر إليها المجتمعات المختلفة على أنها **طبيعية** وبالتالي **مقدسة**[1]. إن الخط الفاصل بين العادات والتقاليد **Nomos** وبين الفزيقي أو الطبيعي يصبح غامضاً كلما ازدادت محرمات العادات والتقاليد إلى الحد الذي يجعل المجتمع ينظر إلى أي سلوك ينتهكها على أنه **مناف** للطبيعة. ولقد كان أفلاطون على وعي كامل بنسبية الثقافة. ففي نفس المكان الذي ناقش فيه «معارضة الطبيعة» للجنسية المثلية اعترف لمستمعه الأسبرطي والكريتي «إنه من المحتمل استخدام حجة لا هي مقنعة ولا هي مقبولة في دولكم». فهو يعترف بأنه من المستحيل، في العادة، إقناع شعب ما بأن إحدى ممارساته أو عاداته هي ضد أو نافية للطبيعة. ومن ناحية أخرى فإن الأثيني يشير ـ في موضوع العشاء المشترك ـ إلى أنه بينما نجد أن معظم الناس لا بد أن ينظروا إلى مثل هذا السلوك على أنه مستحيل بالنسبة للجنسين، فإن الأسبرطيين سوف ينظرون إليه على أنه سلوك طبيعي تماماً بالنسبة للرجال، وهم ينظرون إلى نفس السلوك على أنه غير طبيعي إذا ما طُبق على النساء[2]. ومن ناحية أخرى، فإن أفلاطون يذكرنا في «الجمهورية» أن الذي يجد فكرة ممارسة النساء عاريات للتمرينات الرياضية أمام الجمهور فكرة بالغة السخف، ولم يمض وقت طويل حتى اعتبر الإغريق منظر الرجال عراة لا أمراً سخيفاً فحسب، بل مخجلاً أيضاً. وأن كثرة من البرابرة ما زالوا يفكرون على هذا النحو. والواقع أنه ربما كانت كثرة من هذه المقترحات ـ

(1) انظر: ليفنستون «دفاع عن أفلاطون» ص92.

(2) Laws, 839c- d.

كما يقول ـ تبدو غريبة إذا ما خرجت إلى حيز التنفيذ وذلك لمخالفتها المألوف[1].

وهكذا نجد أن أفلاطون كثيراً ما يعرض ما يُنظر إليه على أنه طبيعي وضروري بوصفه ليس سوى العادات والتقاليد. لكونه رأى بوضوح أنه حتى تلك العادات التي يفترض التسليم بها بوصفها أوامر للطبيعة هي في الواقع عادات متغيرة تختلف من ثقافة إلى أخرى، ومن ثم فهي مسألة تقاليد أكثر منها مسألة طبيعة. ولقد كان أفلاطون على وعي تام بقوة مثل هذه التحريمات. وفوائد استخدامها عند المشرّع، وتحريم الأقارب (أو زنا المحارم) أول مثل على ذلك. إذ يرى أفلاطون في محاورة «القوانين» أن معظم الناس لا يفكرون أبداً في ارتكاب زنا المحارم، ما داموا قد سمعوا بكثرة عن إدانته على أنه عمل مُخْزٍ وعار لا يغتفر[2]. واقترح استخدام نفس السلاح الذي يعتنقه الرأي العام، ضد أنواع أخرى من الشذوذ الجنسي، كالجنسية المثلية أو المعاشرة الجنسية خارج الزواج، التي ينتهي إليها المشرّع هي أمور مناقضة لرخاء الشعب، فضائله، وهو يستخدم نفس نوع التصديق أو الموافقة في دعم «نظام التزاوج» بين الحراس، رغم أنه من الواضح أن النظام أقيم على أسس نفعية أساساً، ولأسباب خاصة بتحسين النسب. إذ ينبغي أن ينظر إليه المواطنون على أنه «مقدس» إلى أقصى حد[3].

كان أفلاطون طوال محاوراته يستخدم الحجة العقلية، فالمعيار هو العقلاني لا الطبيعي، لكنه كان على استعداد ـ رغم ذلك ـ أن يلجأ إلى تصديق الطبيعة لكي يضيف وزناً جديداً للنتائج التي انتهى إليها عن طريق الحجة العقلية. والواقع أن الطبيعي هو ما يقوله الحاكم الفيلسوف، فهو

(1) Republic, 452-A.

(2) Laws, 838A- D.

(3) Republic, 453E.

«فمن الواضح إذن أننا نود أن تكون الزيجات أقدس ما يمكن أن تكون، وهذه القداسة تتوافر في الزيجات التي تجلب أفضل النتائج» الجمهورية 458حـ (المترجم).

الذي يحدد لنا العادات والتقاليد والمؤسسات الأفضل للمدينة. وتطبيق مثل هذا الاستخدام لكلمة «الطبيعي» على موضوع النساء ليس مثيراً فقط داخل سياق الفلسفة السياسية عند أفلاطون، وإنما هو مهم أيضاً بسبب أن فلاسفة آخرين ـ غير أفلاطون ـ ممن كتبوا في الموضوع، واصلوا استخدام استدلالات مماثلة.

وأفلاطون يعرف من ملاحظاته الشخصية أنه ليس ثمة خصائص محددة وثابتة تسمى بالطبيعة البشرية للأنثى، فلا بد أن يكون قد لاحظ فساد أثينا وأسبرطة فرأى نوعين مختلفين اختلافاً ملحوظاً من الطبيعة البشرية الأنثوية. وهو يعرف بالإضافة إلى ذلك أن نساء «الأمازون» و«السارماتين» يمثلن أنواعاً تتعارض تعارضاً حاداً مع الأنواع الأخرى من النساء التي اعتادها مستمعوه. وعندما ينقد «الأثيني» النظام المقترح لتدريب المرأة الأسبرطية، فإن نساء السارماتين يبدون كالرجال بجوارهن[1].

وهكذا فإن الطبيعة النسائية هي في الواقع ما صنعته المجتمعات المختلفة، ولم يكن أفلاطون على وعي بذلك فحسب، بل إن الطبائع المختلفة أيضاً التي تلحق بالنساء في بنائين اجتماعيين في عصره لا بد أن تكون استمراراً لمعالجته التقليدية لجنس النساء.

ولما كان إلغاء الملكية والأسرة في «الجمهورية» في طبقة الحكام يستلزم إلغاء المجال التقليدي للنساء، فقد ردّ الاختلاف الطبيعي بين الجنسين إلى اختلاف في وظائفهما في عملية الإنجاب. وما دامت طبيعة النساء في هذه الطبقة هي نفسها مثل طبيعة الرجال، فإن الاقتراح الراديكالي الذي تبع ذلك هو أن تعليمهما وأسلوب حياتهما واحد: فإذا فرضنا على النساء نفس مهام الرجال، فإن علينا أيضاً أن نعلمهن نفس تعليم الرجال.

لقد وضع أفلاطون شخصية مخنثة للحراس جميعاً نساءً ورجالاً على حد سواء، فهما معاً لا بد أن يتصفا بصفة الشجاعة، والرقة، والدماثة،

(1) Laws, 806-b.

وهما معاً بسبب التربية الواحدة سوف يجلبان الخير العميم للمجتمع كله، ومن ثم فإنه لأغراض هذا المجتمع لا بد من إلغاء أدوار الجنس التقليدية، وهذا الإلغاء هو أقرب إلى الطبيعة مما ينسبه العرف إليها.

أما في «محاورة القوانين» فإن إعادة إدخال الملكية الخاصة يتطلب إرجاع الزواج الواحدي، والمنزل، والبيت الخاص، حيث تستعيد فيه المرأة دورها «كزوجة خاصة» وما يستلزمه ذلك. وعلى الرغم من أن عبارات أفلاطون العامة حول إمكانات النساء كانت هنا أقوى مما كانت عليه في «الجمهورية» فإن أفلاطون **لم يستطع**، بسبب البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الجديد، أن يتابع إلى حد واضح أياً كان، دور المرأة الثوري الذي يبدو أنه ينتج منطقياً من مثل هذه المعتقدات. ففي مثل هذا المجتمع الجديد لا بد أن تختلف طبيعة المرأة عن طبيعة الرجل. فهي لا بد أن تكون نقية طاهرة محترمة مهذبة حتى تليق أن تكون «زوجة خصوصية» تصون شرعية الوارث الذي سوف يرث هذه الملكية. أما الرجل فإن عليه أن يستعيد صفات النبل والشهامة التي كانت أبعد ما تكون عن صفات الحارس من النوع المثالي. وبالإضافة إلى ذلك فإن النساء اللائي ـ بسبب دورهن داخل المنزل الخاص ـ سوف يكن أقل ميلاً للفضيلة المدنية من الرجال لا بد بصفة خاصة أن يتدربن تدريباً جيداً بسبب هذه الدونية الأخلاقية «الطبيعية» لجنس الأنثى. وتشير حاجات المجتمع إلى أن الشر الطبيعي المفترض في الأنثى ـ الذي ربما **يرجع** إلى أنها وجهت نحو مجال خاص ـ يتحول إلى طهارة أنثوية «طبيعية».

لقد أصبح واضحاً الآن، إذن، أن أفلاطون لا يطبق ـ على النساء، باتساق، نفس الحجج التي طبقها عندما ناقش طبيعة الرجال. ففي «الجمهورية» على الرغم من الاقتراحات الثورية الخاصة بالحراس الإناث، فقد فشل في أن ينفذ معتقداته في قوة التنشئة الاجتماعية والتربية، وبذلك يضع برهانه الوحيد عن إمكانات المرأة أقل قوة مما ينبغي لها أن تكون. وفي محاورة «القوانين» من ناحية أخرى بعد أن وصل إلى نتائج راديكالية عن قدرات النساء غير المتطورة التي عبَّر عنها في صورة مجازية هي استخدام

اليدين، فشل في أن يصل مع هذه النتائج إلى نهايتها، ومن الواضح أن السبب هو إعادة الأسرة، ومن ثم إعادة دور الزوجة، فتحولت النساء وعادت إلى الوراء كملحق زائد، وملكية خاصة للرجال. والاختلاف المذهل بين دور المرأة في محاورة «الجمهورية» ودورها في محاورة «القوانين» ـ لا يرجع إلى أن أفلاطون غيَّر آراءه ومعتقداته عن طبيعة المرأة وقدراتها، وإنما جاء الاختلاف من أن الملكية الخاصة والأسرة قد تَمَّ إلغاؤهما في «الجمهورية» ثم أعيدتا في «محاورة القوانين». فعندما تصوّر المرأة مرة أخرى على أنها ملكية خاصة فإنها تلحق بممتلكات الرجل. وعندما تحدد الأسرة واحتياجها وظيفة المرأة، فإن التنشئة الاجتماعية والتنظيم الذي يوصف للمرأة لا بد أن يطمئن أن طبيعتها قد تشكلت وبقيت متفقة مع دورها.



# الجزء الثاني
# أرسطو



# الفصل الرابع

## مكانة المرأة والطبيعة في عالم الوظائف

تختلف فلسفة أرسطو اختلافاً ملحوظاً في الهدف والنغمة العامة عن فلسفة أفلاطون؛ فعلى حين أن أفلاطون من خلال المحاورات كان أساساً ناقداً يثير أسئلة راديكالية، فإن أرسطو يشرّع في تحصيل المعرفة عن الطريقة التي يوجد بها العالم. وفضلاً عن ذلك يبدأ في شرح السبب الذي جعله يوجد على هذا النحو. وربما لن تجد فيلسوفاً آخر ـ ولا حتى هيجل نفسه ـ في أعماله ينطبق عليه تعريف هيجل للفلسفة بأنها عصرها ملخصاً في الفكر مثلما ينطبق على أرسطو[1].

يقول أرسطو عن موضوع المعرفة العلمية في كتابه «الأخلاق النيقوماخية»: «إننا جميعاً نفترض أن ما نعرفه لا يمكن أن يكون خلاف ذلك: ومن ثم فإن موضوع المعرفة العقلية هو معرفة الضرورة، ومن ثم فهو أزلي»[2]. فهو يرى أن موضوع البحث العلمي ليس تصحيح ملاحظاتنا عن العالم، بل البرهنة على السبب الذي من أجله يوجد عالم. وعلى الأجزاء التي يتكون منها، ولماذا لا بد أن يكون على هذا النحو. وليس هذا المنظور مقتصراً على فلسفته الطبيعية بل إنه يتغلغل بعمق في كتاباته السياسية والأخلاقية. فهو لم يحاول مثل أفلاطون أن ينطلق من أساس عقلي لفحص ونقد أنماط السلوك الشائعة والآراء والمعايير. فمنهم أرسطو في البحث

---

(1) قارن عبارة هيجل: «إن كلاً منا هو ابن عصره وربيب زمانه، وبالمثل يمكن أن نقول عن الفلسفة إنها عصرها ملخصاً في الفكر» ترجمتنا لكتاب «أصول فلسفة الحق» دار التنوير – بيروت 2009 (المترجم).

(2) الأخلاق النيقوماخية ـ الكتاب السادس 1139 ـ ب.

مختلف أتم الاختلاف. وهو معروض في كتابه «الأخلاق النيقوماخية» في بداية مناقشته لإحدى الفضائل.

يقول: «إن علينا أن نبدأ كما هي الحال في جميع الحالات الأخرى، بالوقائع الملاحظة أمامنا، ثم نناقش أولاً المشكلات، ثم نستطرد فنبرهن ـ لو كان ذلك ممكناً ـ على حقيقة جميع الآراء الشائعة..»[1].

وإذن فقد تصور أن مهمته كفيلسوف للأخلاق أن يخلّص الآراء والمعايير الأخلاقية المنتشرة مما فيها من تناقض وغموض قد يفسدها أو يشوهها. والافتراض أنه يحتمل أن تكون صحيحة وأن تكون خاطئة[2]. والأخلاق عند أرسطو هي إلى حد كبير أخلاق تقليدية واضحة ومبررة. وهو على خلاف أفلاطون لا يجادل في الأخلاق أكثر مما يجادل في البيولوجيا. إن العالم يجب أن يكون مختلفاً عما هو عليه، لكنه يبدأ من اعتقاد أساسي هو أن الوضع القائم سواء في مملكة الطبيعة أو في المجال الاجتماعي هو أفضل طريقة لوجود الأشياء.

غير أن هذا المنظور المحافظ لم يأخذ به أرسطو بطريقة دجماطيقية وإنما كان له مبرره الخاص، إذ يذهب إلى أن الأشياء إنما تكون على ما هي عليه بسبب وظيفتها؛ فكل منها يقوم بوظيفة معينة، وبقاؤه إنما يدل على أنه يقوم بعمله خير قيام. وهو يؤكد في بداية كتابه «السياسة» أن: «كل شيء يستمد طابعه الجوهري من وظيفته وكفاءته على القيام بها، ومعنى ذلك أن الأشياء التي لم تعد صالحة لتأدية وظيفتها، ينبغي أن لا نقول إنها لا تزال الأشياء نفسها..»[3].

نظرة أرسطو الوظيفية يوضحها تماماً التفسير الذي قدّمه لطبيعة النفس. فعلى الرغم من أن النفس أو الماهية هي سمة تتسم بها الكائنات الحيّة

---

(1) الأخلاق النيقوماخية الكتاب السابع 1145 ـ ب.

(2) انظر ألان «فلسفة أرسطو» ص124 ولسود «أرسطو: بنية فكره وتطورها» ص206.

(3) Ploitics, 1, 1253- A.

وحدها، فإنها تعرّف بالإشارة إلى شيئين هما آلات ووسائل وظيفية مثل: الفأس والعين. ويؤكد أرسطو في البداية: «ولنفرض مثلاً أن آلة كالفأس كانت جسماً طبيعياً، فإن ماهية الفأس، تكون جوهرها، وتكون نفسها لأن الجوهر إذا ما فارق ألف أس، فلن يكون هنا فأس، إلاّ بالاشتراك بالاسم.. Equivocaily..» ثم يضيف قائلاً: «إذا كانت النفس حيواناً كان البصر هو النفس»[1]. ومن الواضح أن «نفس» الشيء في رأي أرسطو هو قدرتها على أداء وظيفتها، وفي الوقت الذي يبدو فيه ذلك معقولاً جداً بما فيه الكفاية عندما يطبق على الأعمال الفنية أو أعضاء الجسم فإنه يمتد أبعد من ذلك ـ يقول: «فيجب أن نطلق، إذن، ما صحَّ قوله عن الأجزاء على الجسم الحي بأكمله»[2].

ومن الواضح أن أرسطو لم يعرف أية تمييزات ذات مغزى بين الموجودات الطبيعية، أما المصنوعات البشرية، أو أجزاء مكوّنة للموجودات الطبيعية، فهو لم يدرك فقط العلاقة بين النفس والجسم على أنها علاقة سلبية كما هي الحال، عندما قال: «ينبغي أن يستخدم كل فن أدواته الخاصة به، وأن تستخدم النفس البدن المناسب لها»[3] لكنه أدرك كذلك الكائن الحي كله بطريقة وظيفية أو أدائية.

غير أن هناك مجموعة معينة من المتطلبات كانت ضرورية للموجودات لكي تدرك على ضوء وظائفها. إذ من الواضح أن الشيء لا يمكن أن نقول إن له علاقة بغيره إلاّ من خلال وظيفته. وهذا هو السبب في أن الأدوات وأجزاء البدن كانت أمثلة نموذجية للأشياء التي نفكر فيها وظيفياً. وحتى نفترض أن الموجودات الحسية لها وظيفة توازي الأعضاء، فلا بد أن ننظر إليها من حيث علاقتها بعضها ببعض، وبالعالم ككل، ولقد قدَّم أرسطو مثل

---

(1) De Anima, 11, 412b.

(2) أرسطو: «في النفس»، 11، 412ب ـ ويضيف أرسطو «ذلك أن نسبة جزء النفس إلى جزء الجسم هو كنسبة الأساس بأكمله إلى الجسم الخاص بأكمله، من حيث هو كذلك» (المترجم).

(3) النفس، 1، 407ب وقارن الكتاب الثاني 415ب.

هذه النظرة. على الرغم من أن ديمقريطس الفيلسوف الطبيعي المبكر كان يعترف بأن الظواهر الطبيعية ضرورية، فإن أرسطو انتقده لأنه حذف مفهوم العلّة الغائية. يقول أرسطو: «صحيح أن جميع موجودات الطبيعة تحكمها الضرورة، فإنها في الوقت ذاته موجودة من أجل غاية معينة أو سبب نهائي أو علّة غائية. فهي موجودة من أجل ما هو أفضل في كل حالة»[1]. ويشير الجزء الأخير من هذه العبارة إلى واقعة بالغة الأهمية وهي أن نظرة أرسطو إلى الكون هيراركية (تصاعدية) فالكون عند أرسطو مرتب من النبات إلى الإنسان، ثم فيما بعد الإنسان الأجرام السماوية والآلهة. وهم منظم بطريقة هيراركية دقيقة، وهذا ما مكّنه أن يقول: «في عالم الطبيعة كما هي الحال في عالم الفن، نجد أن الأشياء الدنيا (أو ما هو أدنى موجود لصالح ما هو أعلى)»[2].

ولهذا فإن أرسطو كثيراً ما يشدد على أن «الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً». وهو يذهب إلى أن النبات موجود ليعطى دعماً لبقاء الحيوان. والحيوان ليدعم بقاء الإنسان. وطالما أن من الواضح أن الإنسان هو قمة الموجودات الفانية فإن جميع الحيوانات لا بد أن تكون موجودة بالطبيعة من أجل الإنسان[3]. غير أن النظرة ليست تشبيهية، فعلى حين أن جميع الموجودات البشرية هي الموجودات العليا. داخل إطار الجنس البشري يوجد أيضاً النظام الهيراركي ويتدعم. فعندما يقترب أرسطو من دراسة المجتمع البشري نراه يصل في الحال إلى مقدمات أساسية وراسخة تعمل عنده كأساس للأخلاق والسياسة. وهي أن المدينة اليونانية **Polis** طبيعية، ومن ثم فهي أفضل صورة من صور التجمع السياسي، وكذلك الأسرة اليونانية التي تتألف من أعضاء خاضعين هم الزوجة والأطفال والعبيد هي مؤسسة طبيعية، وأنها أفضل صورة للمنزل والبنية الأسرية. ولكي تعرف كيف توصل أرسطو إلى هذه المعتقدات ـ وهي معتقدات ظفرت لنفسها بجانب كبير من قوتها من

(1) Generation of Animals v, 789b.

(2) Politics, vi, 1333 A.

(3) كمثال «لاقتصاد الطبيعة» Politics, I, 1256b. CF. also 1253.

واقعة أن هدف المؤسسات كانت بالفعل هي العالم اليوناني الموجود في عصر أرسطو ـ فإن علينا أن نفحص كيف تصور وظيفة الإنسان.

يذهب أرسطو في بداية «الأخلاق النيقوماخية» ـ تقريباً ـ إلى أن السعادة هي الغاية النهائية لنشاط الإنسان، ثم يشرع في بيان ما هذه السعادة: «ربما أمكن تحديدها لو أننا حددنا أولاً وظيفة الإنسان»[1]. ومما له مغزاه أن الوظيفة المناسبة للإنسان ـ على خلاف وظائف الأعضاء الدنيا في سُلَّم الموجودات ـ ليست أن يحقق غرضاً لخدمة موجود أعلى، فعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوانات الدنيا في بعض الوظائف كالتغذية والنمو والإحساس فإنه يتميز عنها بالعقل، وما دامت هذه هي السمة المميزة، فإن الخير الأقصى للإنسان هو: الحياة النشطة للمبدأ العقلي عنده[2]. إن علاقة الإنسان بالموجودات التي تعلوه في سُلَّم الهيراركية ليست خدمة أغراض خاصة بهذه الموجودات، رغم أن قدرته العقلية تجعله شبيهاً بالآلهة التي تقضي حياتها كلها في التأمل العقلي، إذ من الواضح أنه من أجل غرضه هو لا من أجل أغراضها، أنه يضاهيها. وغرضه هو سعادته الخاصة. وليس تحقيق أغراض الآخرين. والواقع أن أرسطو كان على وعي كامل بأن الآلهة هي المثل العليا للفضيلة البشرية وللعقل والاكتفاء الذاتي، فالآلهة على ما هي عليه لأن الإنسان تخيلها على هذا النحو: إننا نجعل حياة الآلهة شبيهة بحياتنا ـ كما أننا نحن الذين صنعنا هيئتها أيضاً»[3] فالفضيلة العليا للإنسان هي ما تتميز به الآلهة أيضاً.

وهكذا نجد أنه على حين أن معظم الكائنات تخدم وظيفة ما في علاقتها بموجود أعلى، وبينما نجد أن غاية بعض الأنشطة تقع خارج النشاط نفسه، فإن غاية الإنسان هي سعادته الخاصة «ويبدو أن نشاط العقل الذي هو التأمل.. لا يستهدف أية غاية خارج ذاته، فمتعته كامنة في ذاته[4]. فالنشاط

---

(1) الأخلاق النيقوماخية الكتاب السابع 1097 ـ ب.
(2) الأخلاق النيقوماخية الكتاب السابع 1098 ـ ب.
(3) السياسة، 1، ـ 1252ب.
(4) الأخلاق النيقوماخية 10 ـ 1177 ـ ب.

المناسب للإنسان وحده من بين الفانين ليس له نهاية ولا غاية خارج نطاق الفاعل نفسه.

كلمة الإنسان[1] التي يستخدمها أرسطو طوال حديثه وحججه عن طبيعة الإنسان وعن خير الإنسان الأقصى هي «Anthropos» وهي كلمة يونانية تعني «الموجود البشري»، لكن سرعان ما يتضح أن فئة ضئيلة جداً من جنس واحد من الجنس البشري هي التي ينطبق عليها هذا اللفظ، وهي التي تشارك فيما يسميه بالفضائل البشرية، والخير الأقصى، وسعادة الإنسان. لأن «الإنسان» لا يحتاج إلى عقله فقط، وإنما يحتاج أيضاً إلى مجموعة الفضائل الخارجية إنْ أراد أن يعيش حياة فاضلة. فأرسطو يخبرنا أنه لا يمكن أن يكون سعيداً بدون موجودات: كالأغنياء، والأصدقاء، أطفال كثيرة صالحة. وقت فراغ، نبل المولد، جمال. ومن الواضح أن بعض هذه الأمور تعتمد، بغير شك، على خدمة الآخرين. وهكذا فإن أرسطو يذهب ـ طبقاً للغائية التي تميز بها ـ إلى أنه ليست المملكة الحيوانية بأسرها وحدها، بل الغالبية العظمى من الموجودات البشرية كذلك ـ تتجه بطبيعتها إلى أن تكون أدوات تمدّ القلّة بالضرورات وسبل الراحة التي تمكنها من أن تكون سعيدة في نشاطها التأملي ـ وهكذا فإن النساء، والعبيد، والحرفيين، والتجار والصناع هم أدوات مساعدة على تحقيق السعادة القصوى «للإنسان»، يقول أرسطو: «في الشروط الضرورية لوجود الكل في الدولة ليست أجزاء عضوية من النظام الذي تخدمه ككل»[2] فلا بد من تعريف الخير البشري، والسعادة البشرية، بتلك الطريقة التي تجعل الغالبية العظمى من الجنس البشري مستبعدة بالضرورة من إنجاز أيّ منهما.

ويذهب أرسطو، بين الحين والحين، ربما لكي يجعل المذهب الوظيفي عنده سائغاً ومقبولاً إلى أن العلاقات بين أولئك الذين هم بالطبيعة محكومون، وأولئك الذين هم بالطبيعة حكام: مثل الزوج والزوجة، والسيد

(1) السياسة، الكتاب الثامن، 1328 ـ أ.

(2) السياسة، الكتاب السابع، 1252ب.

والعبد، هي خير للجانبين لأن قدراتهما مختلفة أتمَّ ما يكون الاختلاف. وذلك جانب جوهري في الاستدلال في نظريته عن الرق، فعلى الرغم من أن العبد بوصفه آلة أو أداة فإنه يقول لنا: إن «وضع الرقيق مفيد وعادل» فالعلاقة بين العبد وسيده «تعمل على المحافظة عليهما معاً»، «وأنهما معاً لديهما منفعة واحدة أو مصلحة مشتركة»[1]. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يذهب إلى أن العلاقة بين النفس والبدن، بين الصانع وأداته، بين السيد والعبد، «كل واحدة من الأشياء الأخيرة هي نافعة لمنْ يستخدمها»[2]. ولقد ذهب أرسطو، بطريقة موازية، إلى أن علاقة الزوج والزوجة ذات نفع متبادل لأن كلاً منهما يساعد الآخر بأن يضع إمكاناته وقدراته في مكانها المناسب، **وثانياً**: لأن المرأة في الواقع هي المستفيدة من هذه العلاقة والرجل هو الذي يقدم لها هذه الفائدة»[3].

وكما يتوقع المرء فإن الأوهام التي أضفاها أرسطو على بنية العالم الهيراركية حول التبادل أو النفع المتبادل الناتج من الجانب الأدنى ليست متسقة، إذ سرعان ما تختفي بالنسبة للعبيد، عندما يقول: «إن العلاقة بين السيد والعبد هي أساساً منفعة للسيد وعَرضا منفعة للعبد «الذي لا بد أن يظل موداً إن أردنا أن تظل القاعدة نفسها قائمة»[4]. وبصفة عامة فإن أرسطو يؤكد ذلك بين كل زوج من الأزواج السابقة كما يؤكدها بالنسبة للحاكم والمحكوم. وهو يرى «أن الخير لا يمكن أن ينقسم بينهما، بل إن الخير فيهما ينتمي إلى ما من أجله وجدا معاً..»[5] وفي سياق حديث صريح عن سيطرة الرجال على النساء، يقول: «يمكن أن نشبه المحكوم بصانع الناي، والحاكم بالعازف الذي يستخدم الناي»[6].

---

(1) السياسة 1255أ.
(2) الأخلاق النيقوماخية الكتاب الثامن 1161 ـ أ.
(3) الأخلاق النيقوماخية الكتاب الثامن 1162 ـ أ ـ الأخلاق إلى إيديموس الكتاب السابع 1238ب.
(4) السياسة، الكتاب الثالث 1278ب.
(5) الأخلاق إلى إيديموس، الكتاب الثامن، 1242 ـ ب.
(6) السياسة، الكتاب الثالث، 1227ب. وانظر «جين بيتكي ايلسيتين» في مقالها =

ويؤكد أرسطو أن النساء، «بالطبيعة» أدنى من الرجال. ولهذا كان من الطبيعي أن يحكمهن الرجال: غير أن استخدامه لكلمة الطبيعة ومشتقاتها غامض ومعقد مثل استخدام أفلاطون[1]، فهو أحياناً يستخدم كلمة «طبيعي» بمعنى «قطري» وكمضاد للخصائص المكتسبة[2]. وهو أحياناً يعترف، مثل أفلاطون بأنه يمكن وضع تفرقة ضئيلة جداً بين طبيعة الموجود الناضج والعادات التي اكتسبها خلال حياته[3]. غير أن معظم استخدام أرسطو للفظ يرتبط بالنظرة الوظيفية للعالم. ولقد سبق أن نبّهنا إلى أن «الصفة الجوهرية للشيء مشتقة من وظيفته، وأن نفس **Soul** أي شيء هي قدرته على أداء وظيفته، وعلى ذلك فعندما قال لنا في بداية كتاب السياسة: «تكمن **طبيعة** الأشياء في غايتها أو قمتها. لأن كل شيء عندما يكتمل نموه، فإننا نسميه طبيعة الشيء.. سواء أكان ذلك بالنسبة للإنسان أو الحصان أو الأسرة..»[4]. وينبغي أن تضع في اعتبارنا الرابطة الجوهرية التي كانت موجودة في ذهنه بين الطريقة التي لا بد أن ينمو بها شيء ويتطور وبين وظيفته. ومن الجدير بالذكر أنه عندما قدَّم لأول مرة العلاقات الأساسية الثلاث الموجودة في المنزل، وضع في ذهنه فحص: «طبيعة كل علاقة والكيفيات التي ينبغي أن يملكها..»[5]. فواضح، إذن، أن هذين العاملين

---

= «المرأة الأخلاقية، والرجل اللاأخلاقي» مجلة «السياسة والمجتمع» المجلد الرابع، عام 1974 ـ ص453 ـ 456؛ لمناقشة هذه الجوانب في النظرية الوظيفية عند أرسطو.

(1) انظر الفصل الثالث فيما سبق.

(2) انظر مثلاً كتابه «الأخلاق إلى النيقوماخية» الكتاب الثاني 1103 ـ أ. وفي أماكن متفرقة.

(3) فن الخطابة، الكتاب الأول، 1370أ. ويقول أرسطو «والأمر كذلك بالنسبة إلى العادات، لأن ما صار عادة يصير طبيعياً بوجه ما، والواقع أن العادة هي شيء شبيه بالطبيعة. لأن المسافة بين «غالباً» و«دائماً» ليست كبيرة، والطبيعة تنتسب إلى فكرة «دائماً»، والعادة إلى فكرة «غالباً» ـ (1370أ) والترجمة للدكتور عبد الرحمن بدوي (المترجم).

(4) السياسة 1252 ـ ب.

(5) السياسة، الكتاب الأول، 1253ب.

في عالم أرسطو مترادفان، وعلى ذلك فعندما ساق هذه العبارة الغريبة التي تقول «إننا عندما ندرس. . الموجودات الحية فلا بد أن تركز انتباهنا لكي تكتشف ما هي الطبيعة التي تتجه إليها، لا في تلك الظروف الفاسدة، وإنما في ظروفها الطبيعية»[1]. فمن الضروري أن تقوم بعملية إحلال أو تبديل لعاملين مترادفين وهما طبيعة الشيء والخير الذي يخص تلك الطبيعة ـ إن أردنا أن نعطى لقضية أرسطو أي مضمون. ولا بد أن نعترف أن الاستخدام المعياري لأرسطو لكلمة «طبيعي»، وتعطي للطبيعي في نهاية عبارته مفهوماً أخلاقياً متميزاً. ولكي تقابل كلمة «الفاسد» بطريقة لها معنى، فإنها لا بد أن تعني «المنظم تنظيماً جيداً» أو «الصالح». وهكذا لا تكون عبارة أرسطو ـ في هذه الحالة ـ خالية من القيمة كما ظهرت باديء ذي بدء. وفضلاً عن ذلك فإن المناقشة السابقة لمذهبه الوظيفي تشير إلى أنه لا شيء منظم تنظيماً جيداً ما لم يقم بالوظيفة التي نسبها إليه أرسطو داخل عالمه الهيراركي. وهكذا أنشأ أرسطو إطاراً فلسفياً نستطيع بواسطته أن نبرر الوضع القائم **Status quo**، لأن الوظيفة التقليدية لأي شخص تحدد ما هو خير وصالح لهذا الشخص، فطبيعة شخص ما أو حالته الطبيعية تعادل خيره أو صالحه. ومن ثم فكل شخص قد وضع بطريقة طبيعية ليقوم بدوره في المجتمع.

حجج أرسطو عن طبيعة الأشياء والموجودات، لا سيما تلك التي تقع ضمن المجال الإنساني والاجتماعي لا تكون واضحة ما لم يضع المرء في ذهنه باستمرار استخدامه الخفي لهذا اللفظ، فالأسرة توجد «بالطبيعة» والمدينة **Polis** وجودها سابق في نظام الطبيعة على الأسرة والفرد[2]. وعندما يقول أرسطو إن الأسرة «طبيعية»، فإنه لا يقصد على الإطلاق أن لها وجوداً دائماً، بل بالأحرى أن وجودها ضروري للنظام الجيد لحياة الإنسان. والسبب الذي يجعل المدينة سابقة في النظام الطبيعي، هو بالمثل لا يجعلها أكثر أصالة أو أساسية أكثر من الأسرة، بل السبب أنه بينما نجد أن الأسرة توجد لإشباع الحاجات اليومية المتكررة، ولتدعيم الحياة فحسب، فإن

(1) السياسة، الكتاب الأل، 1254 ـ أ.
(2) السياسة، الكتاب الأول، 1253 ـ أ.

المدينة هي التنظيم الوحيد الذي يستمتع الإنسان بداخله بالاكتفاء الذاتي، والذي يمكنه من أن يحيا حياة عقلية. الحياة العليا التي يتطلع إليها. والمدينة **Polis** هي طبيعية أكثر بعبارة أخرى لأن سمو هدفها ـ أو غايتها ـ هو الذي يجعلها مؤسسة أفضل من الأسرة.

وبالمثل فإن حجج أرسطو عن «طبيعية» الرق سوف تكون غامضة ما لم نضع في ذهننا نظريته الغائية الشاملة «لما هو طبيعي» ذلك لأن محاولاته لإقناعنا بأن بعض الناس هم عبيد بالطبيعة لن تكون مقنعة إذا ما اعتمدنا على مزاعمه أن العبيد بالطبيعة هم أولئك الناس الذين يختلفون عن الآخرين «على نحو ما يختلف الجسم عن النفس والحيوان عن الإنسان»[1]. اللهم إلاَّ إذا قبلنا المقدمات التي تقول إن المجتمع يُبنى بناء أفضل عندما يكون من الممكن أن تنفق القلّة الممتازة حياتها في ممارسة النشاط العقلي، وبالتالي فإن وظائف الآخرين وطبيعتهم ينبغي أن تتحدد ـ في هذه الحال بأننا يمكن أن نقبل تبرير أرسطو للرق بأنه طبيعي.

وهذه الملاحظات نفسها تنطبق على النتائج التي وصل إليها أرسطو عن طبيعة النساء ووضعهن الطبيعي، فهي لا يمكن أن تفهم إلاَّ بالإشارة إلى وظيفة جنس الأنثى، وأنها تتحقق تماماً في المجتمع الطبقي الذي يزعم أنه أفضل مجتمع للإنسان. وفي بداية مناقشته للمنزل يخبرنا أرسطو أنه على خلاف ما يذهب إليه البرابرة.

«العبد والأنثى يتمايزان على نحو طبيعي بعضهما من بعض لأن الطبيعة لا تشبه الحدادين الذين يصنعون «سيوف دلفي **Delphic Knife**» لكي تُستخدم في عدد من الأغراض: بل هو يصنع كل شيء على حدة ولغرض جزئي معين. إن للطبيعة أدواتها المستقلة، ومن ثم كانت غاياتها أكثر كمالاً، لأن ما يستخدم لغرض واحد فحسب يصل بهذا الغرض إلى حد الكمال أكثر منه عندما يستخدم في أغراض متعددة»[2].

(1) السياسة، الكتاب الأول، 1254 ـ ب.
(2) السياسة، الكتاب الأول، 1252 ـ ب.

ويتضح من سياق هذا النص أن وظيفة العبد هي إمداد الحاجات اليومية للمعيشة، بينما وظيفة الأنثى الأولى هي الإنجاب.

بالنسبة لموضوع وظيفة المرأة وهو موضوع مُتضمَّن بصفة عامة في كتاب «السياسة» فلا بد لنا من أن نتحول إلى كتابات أرسطو السيولوجية لتوضيح فكرته. لقد اهتم أرسطو اهتماماً شديداً بموضوع الإنجاب، طالما أنه ينظر إليه على أنه أكثر العمليات «طبيعية» بالنسبة للموجودات الحياة الناضجة. والواقع أننا إذا ما تأملنا دقة أرسطو المذهلة وأصالة اكتشافاته البيولوجية بصفة عامة لبدت «ملاحظاته» حول التوالد الجنسي منطوية على عدد من الأخطاء الفادحة التي ترجع كلها إلى افتراضه الأساسي الذي يقول إن الذكر دائماً ـ وبطرق شتى ـ هو أعلى من الأنثى.

والسبب في وجود الشكل الجنسي (أو صورة الجنس) للإنجاب عند معظم الحيوانات، فيما يرى أرسطو، هو تفوق الصورة على المادة. لقد أخبرته «ملاحظاته» عن الإنجاب الجنسي أن الذكر من خلال حيواناته المنوية إنما يزودنا بالصورة، صورة النسل، أو نفس **Soul** الذرية. في حين أن الأنثى من خلال تدفق الطمث تزودنا بالمادة. وما دامت الصورة **أفضل** وأكثر قدسية في طبيعتها من المادة، فمن **الأفضل** أيضاً أن ينفصل الأعلى والأسمى عن الأدنى. هذا هو السبب في أنه من الأفضل أن ينفصل الذكر عن الأنثى كلما كان ذلك ممكناً.

وهكذا يفسر أرسطو الحاجة إلى التوالد الجنسي على ضوء نظرته الهيراركية إلى العالم والواقع أنه يذهب إلى أن الحاجة إلى هذه الصورة العليا من التوالد هي وحدها التي جعلت الطبيعة تنحرف وتضل عن النموذج العام لكل نوع ـ ومن الواضح أنه يتصور أن هذا النموذج يجسده الذكر. وقبل أن يفسر ظهور المخلوقات الشاذة في الطبيعة، مباشرة، راح يشرح «الانحراف الأول» الذي يحدث عندما تشكلت الأنثى بدلاً من الذكر. ويقال لنا إن هذا الانحراف عن المألوف هو ضرورة تتطلبها الطبيعة، طالما أن الجنس ـ لا بد أن «يبقى موجوداً». ثم ينتهي إلى أنه ينبغي علينا أن ننظر إلى الأنثى على أنها موجود مشوه، إنْ صحَّ التعبير «رغم أنه حدث في المجرد المألوف

للطبيعة»[1]. أما بخصوص التوالد والإنجاب فهذا هو المبرر الوحيد لوجود الأنثى على الإطلاق. ذلك لأن الأنثى توصف بأنها عاجزة وأنها أدنى. أما الذكر فهو الذي يقوم بالدور الإيجابي النشط، بينما تقوم الأنثى بدور الوعاء السلبي فقط، بالنسبة للحياة الجديدة. أما الرجل فهو الذي يزود الحياة الجديدة بروحها أو مبرر وجودها، أما الأنثى فهي تزودنا بالجسد. وينتهي أرسطو إلى «أن الأنثى على نحو ما هي عليه ذكر مجدب». وحتى بالنسبة للإنجاب «فإن الذكر ذكر بفضل قدرته الخاصة، والأنثى بفضل عجزها الخاص». وفضلاً عن ذلك «فإن كل ما يحدث هو ما يتوقع المرء أن يحدث». وفي كل ما يتعلق بعملها وإنتاجها، «فإن الطبيعة تعمل كما يتوقع العقل منها».

المقترحات التي يقدمها أرسطو في كتاب «السياسة» الخاص بتنظيم الزواج والتناسل تعكس بوضوح هذه المعتقدات البيولوجية وتصور أرسطو للمرأة على أنها أساساً آلة لإنجاب النسل والذرية للرجل. إذ ينظر إلى **الزواج على** أنه مؤسسة «تزودنا بأصحِّ أجساد ممكنة، إنها دور حضانة لدولتنا»[2]. ولهذا فينبغي أن يكون سن الزواج، بالطبع، عندما يكون الشريكان في قمة قدرتيهما الإنجابية: بالنسبة للمرأة في سن الثامنة عشرة، والرجل في سن الثلاثين. ويوصى أرسطو، وفقاً للنبوءة بأنه ينبغي «على المواطنين ألاَّ يحرثوا الأرض المُراحة الصغيرة»، فعندما تكون الأمهات أصغر مما ينبغي يكون لديهن مشكلات خاصة بإنجاب الطفل. وهو يحافظ على نظريته العامة في الإنجاب، فيقول إنه ما دامت الأم لا تزودنا إلاَّ بمادة الطفل وحدها في حين يزودنا الأب بالروح العاقلة، لهذا كان الأب وعقله المهَّمين اللذين يوضعان في الحسبان أولاً. وعلى حين أنه ينصح الأم بأن تقوم بالتدريبات، وتناول الطعام الجيد أثناء الحمل؛ ما دام نمو الجنين يستمد غذاءه من جسمهما. أما ذهنها فلا بد أن يظل عاطلاً، حتى تحتفظ بأكبر قدر من قوتها لنمو طفلها

---

(1) توالد الحيوان، الكتاب الأول، 729 ـ أ، 731أ.
(2) السياسة، الكتاب السابع، 1334ب ـ 1335ب.

وما دام الطفل لا يستمد من ذهن أمه، فإننا لسنا بحاجة إلى تطوير ذهنها[1].

وعلى الرغم من عجز المرأة الواضح فإنها ضرورية لإنجاب الرجل، وهذه، فيما يبدو، وظيفتها الطبيعية عند أرسطو، ولولا هذا المطلب للإنتاج الجنسي لما وجد قط هذا «التشوه في الطبيعة». لكن هذا المجتمع المنظم تنظيماً جيداً لا يكون الإنجاب وحده هو وظيفة المرأة، فالإنسان على خلاف الحيوان لا يتزاوج بالصدفة، وفي المواسم: طالما أنه ليس حيواناً سياسياً فحسب، لكونه حيوان منزلي أيضاً، لأن الموجودات البشرية تعيش معاً لا من أجل الإنجاب فقط، بل أيضاً من أجل أغراض منوعة من الحياة. وتنقسم الوظائف منذ البداية وتختلف وظائف الرجل عن وظائف المرأة: «ففي حين أن وظيفة الرجل الجمع والتحصيل فإن وظيفة المرأة الاحتفاظ والتخزين». فمن الضروري أن يقوم رب الأسرة بتوفير الأشياء والخدمات المطلوبة للحياة اليومية، مع افتراض أن جميع طبقات الشعب الأخرى تتجه بالطبيعة لتمكين القلّة من مزاولة نشاطها الإنساني الحقيقي ـ لقد أدى ذلك بأرسطو إلى أن ينظر إلى تقسيم العمل التقليدي بين الجنسين على أنه تقسيم يتفق مع الطبيعة اتفاقاً تاماً.

لقد كان رد الفعل الذي قام به أرسطو ضد مقترحات أفلاطون الراديكالية بصدد الأسرة والنساء واضحاً إلى أقصى حد في هذا السياق إذ يذهب أرسطو في الكتاب الثاني من السياسة» إلى معارضة أفلاطون بالتفصيل فيما يتعلق بإلغاء الأسرة. فقد أثار ثلاثة اعتراضات رئيسية:

**أولاً**: يؤكد أنه على الرغم من الوحدة التي تحدث عنها سقراط ـ بطريقة غير مقنعة ـ بخصوص الخير الأقصى للمدينة **Polis**. والتي أراد أن يضمنها عن طريق إلغاء الأسرة الخاصة، حتى يشكل الحراس أسرة واحدة كبيرة. سوف يكون من نتيجتها تدمير المدينة. يقول: «من الواضح أن المدينة التي تنمو وتنمو، وتصبح وحدة أكثر وأكثر. سوف تكف في النهاية عن أن تكون مدينة على الإطلاق». بل بالأحرى سوف تتجه إلى أن تكون

(1) انظر ملاحظة «باركر» رقم 2، السياسية، ص327.

أسرة، بل ربما فرداً[1]. فالتشابه أو الوحدة المفرطة يصبح شيئاً ضاراً للغاية بالمدينة. . Polis «التي هي بطبيعتها ضرب من ضروب التجمع».

**ثانياً**: ويبدو أنه يذهب على نحو متناقض إلى أن اقتراح أرسطو بمد روابط القربى سوف تكون من نتيجته إضعافها، لدرجة أنه لن يكون لها قيمة. ولما كان الناس يعتنون أكثر بما يخصهم فإن أرسطو يزعم أن النتيجة سوف تكون أن الناس سوف يهملون الآخرين بصفة عامة طالما أن المرء لن يجد له أقارب يهتمون به اهتماماً خاصاً.

**أخيراً**: يهتم أرسطو كثيراً بأن عدم معرفة الأقارب والأنساب، سوف يؤدي إلى زيادة انتهاك «نقاء الطبيعة» في صورة جرائم مثل «نكاح المحارم»، وقتل الوالدين (الأب أو الأم) وقتل الأشقاء (الأخ أو الأخت). وهذه الحجج ضد أفلاطون ليست ملزمة إذ يمكن منازعة الحجة الأولى من حيث إن هناك أنواعاً أخرى من الاختلاف والتباين داخل الدولة المثالية، حتى إن إلغاء الأسرة لن يكون من نتيجته على الإطلاق الإفراط في التشابه. فضلاً عن أن الحجتين ـ الأولى والثانية من حجج أرسطو غير متسقتين بالتبادل، فإذا كان إلغاء الأسرة سوف يضعف روابط القربى، فكيف يمكن في الوقت ذاته أن يعمل على زيادة الوحدة والتشابه؟ ـ كما أن الحجة الثالثة ليست، فيما يبدو، مقنعة أكثر من حجة أفلاطون العكسية التي تقول إن تكوين جميع الحراس في أسرة واحدة سوف تنتهي بامتداد القرابة التقليدية والولاء لها، وكذلك المحرمات من خلال طبقة الحكام بأسرها.

لكن من المؤكد أن أرسطو قد اعتبر نفسه أنهى موضوع أفلاطون، وبالتالي واصل النظر في أمر الأسرة الخاصة، وأعمال المنزل بوصفهما الأساس الطبيعي والضروري الوحيد للحياة الاجتماعية. وكما سبق أن ذكرنا فإن سمة أساسية في منهجه الفلسفي هي البدء بمناقشة الآراء السابقة لا سيما آراء الثقات في الموضوع الذي يدرسه. وطالما أن الكتاب الثاني من «السياسة» ـ في الجانب الأكبر منه ـ قد أخذ على عاتقه عمل مسح لآراء

(1) السياسة، الكتاب الثاني، 1261: أ ـ ب.

الكتاب السابقين حول إلغاء الأسرة، وشيوع الملكية الخاصة، وغير ذلك من الإصلاحات الراديكالية، فمن الواضح أنه لم يبق لدى أرسطو شيء يقوله عن المقترحات الراديكالية في الكتاب الخامس من «الجمهورية» بخصوص التربية المساوية للنساء، وكذلك إتاحة الفرص المتساوية لهن مع الرجال. وإذا استثنينا الإشارة العابرة، فلن نجد سوى تعليق أرسطو على تشبيه أفلاطون للذكور والإناث بالكلاب على أنه تشبيه غير لائق ولا ينطبق على البشر لأنها لا تقوم بنفس أدوار الجنسين، وفضلاً عن ذلك فإن رد أرسطو هو بالفعل غير واضح، ما لم يعترف أنه بالنسبة له ـ ولأفلاطون ـ ما أن تُحسم مسألة الأسرة، حتى تصبح أدوار النساء غير مستقلة. إذ يؤكد أرسطو أن التشبيه غير مناسب تماماً طالما أن «الحيوانات، بخلاف النساء، ليست لديها أية واجبات منزلية»[1]. ومن الواضح تماماً، ما دام قد اعتبر نفسه قد هدم فكرة مشاعية النساء والأطفال أنه لم يجد من الضروري أن يناقش أفلاطون في الأفكار المتطرفة عن النساء، وقدراتهن كأفراد أو أشخاص. وطالما أن هناك أسرة وأعمالاً منزلية، فإن النساء يصبحن زوجات خصوصيات يقمن بوظائفهن المنزلية. وليس ثمة ما هو أكثر من ذلك يمكن أن يقال عن هذا الموضوع.

ويزعم أرسطو أن المرأة يمكن أن تعرَّف بوظيفتها الإنجابية وواجباتها داخل المنزل، وهذا الزعم منتشر ومتغلغل في كل ما يقوله عنها. والحق أن فلسفة أرسطو الأخلاقية بأسرها متأثرة بنظرته الهيراركية التي اعتبرها نظرة طبيعية بسبب أنها ضرورية لبلوغ هدف الحياة البشرية.

**أولاً**: جميع العلاقات الأساسية التي ناقشها في كتابه «الأخلاق» مثل «الصداقة» و«العدالة» يراها مختلفة اختلافاً جذرياً في طبيعتها ومعتمدة على الأوضاع النسبية في المجتمع التي يشغلها اثنان أو أكثر من الأشخاص الذين نتحدث عنهم.

**ثانياً**: لا يُنظر إلى أي مصطلح أساسي من مصطلحات الأخلاق مثل

(1) السياسة، الكتاب الثاني، 1264ب.

«الفضيلة» أو «العفة» أو «الشجاعة» على أنه يمكن أن ينطبق على نحو كلي وعام، ما دام وضع الشخص في الهيراركية البشرية، وبالتالي فإن الوظيفة تحدد نوع الفضيلة المعينة أو العفة أو الشجاعة المطلوبة لهذا الشخص أو ذاك. وسوف أناقش هذين الموضوعين على التوالي.

لما كان أرسطو قد نظر إلى المرأة على أنها بطبيعتها أدنى من الرجل، فإنه يؤكد أن جميع العلاقات بينهما لا بد أن تعترف. بقدر الإمكان بتكافؤ هذه اللامساواة. فالعدالة السياسية التي نُظر إليها باعتبارها النوع الوحيد الذي يستحق اسم العدالة، لا يمكن أن توجد إلاَّ بين نظراء أو أنداد، بين أولئك الذين يشاركون على قدم المساواة في أن يحكموا وأن يُحكموا المواطنين رفقاء. وفي مثل هذه الحالة سوف يكون من الظلم أن نعامل هؤلاء الأنداد بأية طريقة أخرى غير طريقة المساواة. لكن عندما لا يوجد مثل هذا التكافؤ بين الأشخاص فإن الدولة ستكون أمراً مختلفاً أتم الاختلاف. ولا يمكن أن تسمى عدالة على الإطلاق إلاَّ على نحو مجازي. لكن يبدو أن أرسطو لم يكن متأكداً من العدالة المجازية هذه وأنها يمكن أن تنطبق على نحو مناسب على النساء، فهو في البداية يقول: «يمكن للعدالة أن تتجلى على نحو أوضح، وأكثر صحة، بالنسبة للزوجة أكثر منها بالنسبة للأطفال أو القطيع، لأن الأولى عدالة منزلية، وحتى هذه فإنها تختلف عن العدالة السياسية»[1]. لكنه، فيما يبدو، يتراجع عن هذا التسليم، عندما يقارن العدالة بين الزوج والزوجة، بالعدالة بين السيد والعبد (الذي هو بالقطع مجرد حيوان) ـ وبالعدالة بين الجوانب العاقلة والجوانب غير العاقلة من النفس[2]. طالما أنه يقصد أحياناً أن العبد ليس موجوداً بشرياً على الإطلاق. ويجعل العلاقة بينه وبين سيده موازية للعلاقة بين المستبد ورعاياه، فإنه يترك لدينا انطباعاً بأن أرسطو ـ فيما يتعلق بالعدالة ـ يهبط بالمرأة إلى منزلة أدنى من الموجود البشري.

(1) الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الخامس، 1134ب.
(2) الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الخامس، 1138ب.

وكذلك الصداقة كغيرها من العلاقات الأخلاقية تتفق مع وضع الأصدقاء في الهيراركية الاجتماعية الأرسطية، ولما كان من غير الممكن أن تكون هناك صداقة بين السيد والعبد ـ بوصفه عبداً ـ (رغم أن الرجل، على ما في ذلك من مفارقة، يمكن أن يكون له أصدقاء من حيث هو رجل، فإن الصداقة بين الأب وأطفاله، أو بين الزوج وزوجته ـ تندرج كصداقة بين المحسن والمستفيد. ويؤكد أرسطو أن «الصداقة بين الزوج وزوجته. . هي نفسها. . الصداقة التي توجد في حالة النظام الأرستقراطي، لأنها تكون على قدر الفضيلة. ويكون الأجود في الخيرات أكثر، وعلى قدر ما ينبغي ككل واحد. تكون العدالة في هذه العلاقات»[1]. ويعتمد الفرق في الأنواع المختلفة من الصداقة في آن معاً على الفضائل والوظائف للشخصين، وعلى المبررات التي من أجلها يحب كل منهما الآخر. وفي جميع الصداقات التي يكون فيها الأصدقاء نظراء أو أنداداً، فإن الحب لا بد أن يكون متناسباً مع جدارة الطرفين، لأنه كلما كان الأفضل يُحب أكثر مما يُحَب، فإن المساواة في هذه الحالة وحدها تستعيد وجودها[2]. والزوج هو ـ في الزواج ـ بفضل تفوقه باستمرار ـ هو المفيد والشريك الأكثر نفعاً. ويرى واحد من تلاميذ أرسطو في كتاب «تدبير المنزل» . . ..Oeconomica (الذي كان يظن أنه لأرسطو ثم تبيّن أنه منحول ـ يرى أن هناك مبرراً واحداً يحتم على الزوجة أن تطيع زوجها وأن تخدمه بمثابرة على الدوام، وهذا المبرر هو أن زوجها قد دفع فيها، في الواقع، ثمناً باهظاً، فضلاً عن المشاركة في حياته وإنجاب الأطفال ـ أكثر مما يدفع في الأشياء التي يمكن أن تكون أعظم أو أكثر قداسة»[3]. وليس هناك تأكيد في هذا السياق على واقعة أن حياة المرأة بأسْرها، تتحدد على ضوء الوظيفة التي تؤديها للرجل. وهكذا ينتهي أرسطو إلى أنه سوف يكون من السخف، ومن المضحك، بالنسبة للزوجة أن تتوقع أن تعود إليها محبتها وعواطفها بطريقة مماثلة [أي أن يحبها الزوج بطريقة

---

(1) الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الثامن، 1161أ.
(2) الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الثامن، 1158ب.
(3) تدبير المنزل، الكتاب الثالث، 141.

مماثلة] كما أنه سوف يكون من السخف، ومن المضحك أيضاً، بالنسبة للرجل أن يتوقع الشي نفسه. «لأن دور الحاكم هو أن يُحَبّ [من الآخرين] لا أن يحِب هو. أو بعبارة أخرى أن يحب بطريقة أخرى»[1]. وليس **الزواج** أو الصداقة استثناء من المبدأ الأساسي الذي يقول: إن الصداقة لا بد أن تعكس باستمرار، المكانة أو الجدارة، والوظائف المحترمة لأولئك الذين هم أطراف فيها.

والظاهرة الثانية الملفتة في أخلاق أرسطو التطبيق المرن القابل للتغير للمصطلحات والمعايير. ولم يكن ذلك جديداً على الإطلاق في هذه المرحلة من فكر الإغريق. فكما برهن أ. و. هـ. أدكنز **A.W.H. Adkins** في كتابه الرائع: «الجدارة والمسؤولية» فإن الإغريق منذ عصر هوميروس حتى عصر أرسطو ـ مع استثناء ملحوظ لأفلاطون ـ لم يكن لديهم تصور لمعيار واحد للأخلاق البشرية أو الامتياز يمكن أن ينطبق على أي شخص بغض النظر عن دوره أو دورها في المجتمع. ومن هنا فإن هذه الكلمة **Arete** (امتياز أو فضيلة) التي ابتكروها تشير إلى أقصى حد من الثناء، تحمل في الأصل إطراء لطريقة في الحياة رجولية تماماً، فيها نبل ورفاهية. ولا يمكن أن تطلق إلاّ على أولئك الذين لديهم المال الكافي أو الضروري لممارسة هذه الحياة على ضوء نُبل المولد، وما يحتاجون إليه من خيرات مادية وخدمات من الآخرين.

وكما سبق أن أشرتُ في الفصل الأول، فإن فضيلة المرأة كانت حداً نسبياً يتألف من مجموعة من الصفات التي تختلف أتمَّ الاختلاف عن صفات فضيلة الرجل الذي يستطيع ـ وحده ـ أن يصل إلى الامتياز المطلق، كان هذا هو الثقل الهائل للتقاليد وللظن اللذين ناضل سقراط في محاورة «مينون» ـ حيث زعم عدم ملاءمة الجنس للفضيلة أفكار **Arete** ـ وفي محاورة «الجمهورية» حيث ذهب إلى أن الجنس لا يرتبط بالنفس إلاّ بمقدار ما يرتبط بها «الصلع». وتكمن أهمية هذه الفقرات في أننا ينبغي أن لا نقلل من

---

(1) الأخلاق إلى إيديموس، الكتاب الثامن، 1238ب.

تقديرنا للتعميم التدريجي للقيم الأخلاقية.

ولقد احتج أرسطو في كتاباته الأخلاقية والسياسية على هذه «الهرطقات السقراطية». ودعمها وبررها بطريقة التفكير التقليدية عند اليونان فبعد أن عرّف أرسطو الفضيلة الإنسانية العليا، وذهب إلى أنها العقل، أقام تبريراً وظيفياً كمجتمع يمكن فقط لأولئك المتربعين في قمة الطبقات الاجتماعية أن يشاركوا في هذه الفضيلة العليا ـ وكما يقول أدكنز: «وهكذا لم يترك أرسطو أي أمل في إقامة معيار للمجتمع ككل»[1]. وحتى الرجال الأحرار الذين اعتبر عملهم يدوياً حقيراً قد استبعدوا من إمكان المشاركة في أمور الحياة العليا؛ وتلك هي حالة الصناع، وبالطبع، حالة العبيد، وكذلك بالنسبة للنساء من أي طبقة. ومن الواضح أنه لم ينظر إلى عمل المرأة قط على أنه يتفق مع حياة الامتياز[2].

ومن ثم فإن ما فعله أرسطو هو تعريف الخير في كل شيء، ولكل شخص، تبعاً لوظيفته، يقول: «فلنفرض أن الخير هو أفضل استعداد أي أفضل حالة أو مَلَكة لكل فئة من الأشياء لها نفع أو عمل ما..»[3]. وتمتد أمثلته من: المعطف، إلى السفينة، إلى المنزل إلى النفس. وعلى حين أنه يسهل علينا جداً أن نقبل الخصائص الوظيفية في امتياز الصناعات أو المنتجات البشرية وأن نوافق أرسطو على أن «ما هو صحي أو خير عند الناس يختلف عنه عند الأسماك»، فإنه لما يصدم الأذن الحديثة أن تستمع إلى صفات المديح التي اعتادت أن تعتبرها ثابتة ودائمة في معناها، وهي تطبق بطريقة مختلفة على فئات مختلفة من الموجودات البشرية. غير أن

---

(1) (2) السياسة ـ الكتاب الخامس 1312 ـ أ حيث يسوق أرسطو ـ بدلاً تعليق ـ مثالاً لملك قُتل «بدافع الاحتقار» على يد رجل رآه يغزل الصوف بين النساء. ومن عجب أن ذلك لم يكن هو المضمون الفعلي للعمل الذي تقوم به الطبقات المرءوسة من الشعب التي استشهد بها أرسطو على أنه يجعلها طبقات منحطة بل بالأحرى واقعة أنها أمور تمت بوصاية أو بأمر أناس آخرين ـ انظر كتاب السياسة، الكتاب الثامن، 1337ب.

(3) الجدارة والمسؤولية لا سيما صفحات 30 ـ 31 و341 ـ 342.

للموجودات البشرية عند أرسطو وظائف بالطريقة ذاتها التي للمصنوعات أو المنتجات البشرية: فأولئك الذين يتربعون على عرش الهيراركية هم وحدهم الذين يعرفون من خلال علاقتهم هم أنفسهم بالآخرين. وهناك أساساً نظامان مختلفان للخيرات البشرية: إن خير أولئك هم مَنْ لديهم وقت فراغ، والرجال من أصحاب العقل الكامل هو خير مطلق. في حين أن الآخرين جميعاً لا يستطيعون الوصول إلاَّ إلى خيرات نسبية وخيرات أدنى. وخيرهم تحدده تماماً وظائفهم، وجميع هذه الوظائف هي أدنى من وظائف أولئك الذين يتربعون في القمة. وهكذا نجد أنه على الرغم من أنهم لا يبلغون الصورة العليا من الخير، «وقد تكون امرأة ما خيّرة، وكذلك عبد ما، رغم أنه يمكن أن يقال إن المرأة هي موجود أدنى مرتبة، وأن العبد غير جدير بالاعتبار»[1].

وحتى في حالة المواطن الذكر الحر فإن أداءه الجيد لوظيفته هو الذي يحدد امتيازه[2]. وسوف يكون لديه ـ في المدينة الجيدة ـ نوعان من الخيرات فما دام موجوداً في مدينة دستورية فلا بد له ـ مع زملائه المواطنين ـ من أن يَحكم ويُحكم، ومن ثم فلا بد أن يكون لدينا نوع واحد (من الامتياز) يناسبه ليعمل به كحاكم، ونوع آخر من الامتياز يناسبه ليعمل به كمحكوم[3]. غير أن النساء مع جميع الأشخاص الآخرين الذين هم شروط ضرورية للمدينة، لكنهن لَسْنَ أجزاء منها، فإنهن لسن بحاجة إلاَّ إلى نوع واحد من الخير هو الذي يناسبهن كمحكومات لأن خضوعهن هو الدور الطبيعي والأزلي الذي يقمن به.

ومن ثم فإن جميع المعايير الأخلاقية التي تنطبق على النساء تحددها وظيفة المرأة بوصفها وعاء حمل لمواطن جديد وحارسة للمنزل ـ وطالما أن لها وظيفة مختلفة عن وظيفة العبد، فلا بد أن يكون خيرها مختلفاً تماماً مثلما أن خير العبد يختلف عن خير الصانع.

---

(1) السياسة، الكتاب الخامس عشر، 1454أ.
(2) الأخلاق إلى إيديموس 1218ب ـ 1219أ.
(3) السياسة، الكتاب الثالث، 1276ب.

يقول أرسطو:

«لا بد أن يكون الأمر كذلك بالنسبة للفضائل الأخلاقية، فلا بد أن نفترض وجودها عند الجميع، لكن ليس بطريقة واحدة، وإنما على درجات مختلفة حسب ما تقتضيه وظيفة كل منهم والدور الذي يقوم به. وبالتالي فإن الحاكم لا بد أن يجوز على أعلى وأكمل فضيلة أخلاقية، لأن مهمته تشبه تماماً عمل المهندس البارع والعقل هنا هو هذا المهندس. أما الآخرون فينبغي عليهم ألا يكون لهم من الفضائل إلاّ بحسب الوظائف التي يشغلونها...

ومن الواضح إذن أن جميع الأفراد الذين تحدثنا عنهم لهم نصيب من الفضيلة الخلقية، غير أن الاعتدال وضبط النفس عند الرجل غيره عند المرأة، وكذلك الشجاعة عند كليهما، وأيضاً العدالة، رغم أن لسقراط كما رأينا رأياً مخالفاً، لأن شجاعة الرجل تعتمد على أن يأمر، وشجاعة المرأة تعني أن تطيع. وقل مثل ذلك في جميع الفضائل الأخرى.. وأن المرء ليخدع نفسه عندما يقول مقتصراً على العموميات إن الفضيلة هي «استعداد حسن للنفس»، وممارسة الحكمة أو «السلوك الصواب» أو أي شيء من هذا القبيل. و«الأفضل كثيراً من مثل هذه التعريفات العامة هو منهج الإحصاء البسيط الذي يصنّف الصور المختلفة من الفضائل»[1].

وبالتالي فإن أرسطو يسير في كل كتاباته على مبدأ تطبيق معايير أخلاقية متميزة على الجنسين، وعلى الفئات المختلفة من البشر فهو يقول، مثلاً، عن عبارة سوفكليس «الصمت هو زينة المرأة وتاجها» إنها «حقيقة عامة ـ لكنها حقيقة لا تنطبق على الرجال»[2].

فالامتياز البدني والخلقي للجنسين يتحدد على نحو مختلف، فبينما هما يحتاجان إلى ضبط النفس، فإن هذه الفضيلة بالنسبة للذكر لا بد أن

(1) السياسة، الكتاب الأول، 1260 ـ أ.
(2) السياسة، الكتاب الأول، 1260 ـ أ.

تكملها الشجاعة لكن في الأنثى تكملها العادات المثابرة المتحررة من الذلة والخنوع[1]. إذ ما فائدة الشجاعة لإنسانة وظيفتها العناية بالمنزل وإعداد الطعام والملابس لأسرتها. .؟. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يؤكد أنه ليس من المناسب للمرأة على الإطلاق أن تكون قوية أو شجاعة أو ذكية أو بارعة. وينتقد «يوربيدس» لأنه خلق شخصية نسائية لها مثل هذه الصفات غير المناسبة[2].

إن أفراد البشر من الرجال الذين يحكمون غيرهم هم وحدهم الذين يحتاجون إلى حيازة العقل التام، وعلى حين أن الحكمة العملية ضرورية للحكام، فإن الظن الصائب أو «الرأي السديد» هو ما تحتاج إليه النساء والعبيد وغيرهم من أفراد البشر الذين «كُتب عليهم ألاّ يحكموا أبداً وإنما أن يكونوا محكومين على الدوام»[3]. ومن ثم فهو عندما ينسب إلى الأعضاء المختلفين في الأسرة قدراً متفاوتاً من العقل، فإننا لا نندهش عندما نجد أن كل فرد له بالضبط هذا الجانب من العقلانية التي هي لازمة لوظيفته (أو وظيفتها)، يقول في كتاب «السياسة»:

«من الصواب أن نقول إن جميع هؤلاء الأشخاص يملكون بطريقة مشتركة الأجزاء المختلفة من النفس، لكونهم يملكونها بطرق مختلفة، فليس عند العبيد على الإطلاق ملكة التروي، صحيح أن الأنثى تملكها لكن في صورة تظل غير فعالة، فإذا ما امتلكها الأطفال أيضاً فلا يكون ذلك إلاّ في صورة غير ناضجة»[4].

«فلماذا ينبغي على الطبيعة التي لا تفعل شيئاً باطلاً أن تعطى للمرأة عقلاً كاملاً. في الوقت الذي لا تحتاج فيه وظيفتها إلى ذلك العقل الكامل؟».

---

(1) فن الخطابة، الكتاب الأول، 1261 ـ أ.

(2) فن الشعر، 7× 1454 ـ أ.

(3) فن الشعر، 7× 1454 ـ أ.

(4) السياسة، الكتاب الثالث، 1277 ـ ب.

وهكذا أقام أرسطو معايير الامتياز البدني والذهني والأخلاقي عند المرأة طبقاً للوظيفة التي تستطيع أن تنجزها وأن تقوم بها للرجل. فإذا أرادت أن تكون من خيرة النساء، فلا بد أن تكون لها صفات كثيرة مثل الهدوء والسكينة والتواضع. . . إلخ. وهي فضائل مكروهة إذا ما وجدت عند الرجل. ومن ناحية أخرى ينبغي عليها ألاً تحوز صفات كثيرة أخرى مثل: الرجولة أو العزم، أو القوة البدنية أو البراعة، وغير ذلك من الصفات المطلوبة للرجل. وبعد أن ينتهي أرسطو من وضع معايير منفصلة ومتضاربة للفضيلة عند الجنسين، فإنه يواصل السير ليوازن بين الكمال في المرأة في مقابل الكمال في الرجل، وينتهي إلى أن المرأة حتى ـ ولو كانت أفضل النساء ـ فهي ناقصة.

ويقرر في كتابه «الأخلاق إلى أيديموس». إن حالة الشخصية البشرية المسماة بالخير البشري (أو الفضيلة البشرية) هي على نوعين: فلنقل إن الرجل هو موجود ذو امتياز بالطبيعة. وينتهي إلى أن صورة الخير عند الرجل هي خير على نحو مطلق، في حين أن الموجودات الأخرى التي ليست ممتازة بالطبيعة لا تكون فاضلة أو خيرة إلاً على نحو نسبي. . «فقط فاضلة أو خيِّرة بالنسبة لذلك الشي. . »[1]. والمثالان لتوضيح ذلك هما خيرية الرجل (أو فضيلة الرجل) إذا ما قورنت بخيرية أو «فضيلة المرأة» وفضيلة الرجل الموهوب إذا ما قورنت برجل غبي. وفي كل حالة نجد من الواضح أن الأخير هو في وضع أدنى، ونوع أدنى من الفضيلة. ولقد تكررت هذه الفكرة عدة مرات في كتبه الأخرى، فعلى سبيل المثال في كتابه «فن الخطابة»، يقول: «تكون الأفعال والفضائل أكثر نبلاً، عندما تصدر عن أولئك الذين هم بطبيعتهم أكثر قيمة، مثلاً عندما تصدر عن الرجل أكثر مما تصدر عن المرأة»[2]. وما حدث هو أن أرسطو وصل إلى النتيجة التي تقول إن المرأة أدنى من الرجل بواسطة سلسلة دائرية كاملة من الاستدلال ـ فهناك إذن دور واضح: فهو قد تصور المرأة أداة أو آلة، من ثم عيّن لها سُلّماً

(1) السياسة، الكتاب الأول، 1260 ـ أ.

(2) الأخلاق إلى إيديموس، الكتاب السابع، 1237 ـ أ.

منفصلاً تماماً من القيم، ثم وازن بينها وبين سلّم القيم عند الرجل فوجدها في مرتبة دنيا، بل إن الدراسة الوظيفية للنساء هي نفسها تقوم على افتراض صحة الهيراركية التصاعدية الأرسطية التي توضع فيها المرأة «بطبيعتها» في مركز أدنى.

بما أن نظرة أرسطو إلى المجتمع هي نظرة هيراركية صارمة أبوية بطرياركية وظيفية ـ فقد مكّنته من «البرهنة» على أشياء حول طبقاته المختلفة باستنتاج فروض تُفترض سلفاً هي التي يَدّعي أنه يبرهن عليها. فلو لم يكن من فروضه أن الذكر المترف الحر هو أعلى الموجودات الفانية، لما كان هناك مبررات أو أسس يستخرج منها أن جميع الأعضاء الآخرين في الجنس البشري، تتحدد بالطبيعة بوظائفها التي ترتبط به. ومن الناحية الموضوعية، فليس هناك شاهد على القضية القائلة بأن النساء تتجه بالطبيعة إلى أن تنسل الرجال أكثر من أن يتجه الرجال بالطبيعة إلى إنجاب النساء (على نحو ما قد يجادل أهل الأمازون في نسختهم لو كتبوا «السياسية»).

إن أرسطو يذهب إلى أن المرأة أدنى من الرجل على اعتبار الوظيفة التي تنجزها وصفاتها المناسبة التي تجلت في المجتمع الأثيني. لكن المجتمع الأثيني كان مجتمعاً حُرمت فيه المرأة من أي امتياز كما أنها كانت مقهورة تماماً ـ لأنه مجتمع سيطر عليه الرجل سيطرة كاملة حتى أنه عدو للمرأة ولدورها الذي تلعبه، وأملى عليها الفضائل التي تتحلى بها. إن أرسطو لم يهتم بدراسة خصائص المرأة أو صفاتها بمعزل عن هذا السياق. وهكذا بالرغم من معتقداته التي عبَّر عنها في قدرة البيئة على تشكيلها وتغيير الشخصية البشرية وقدراتها ـ لم يعد يهتم بتطبيق هذه المعتقدات على النساء ـ أكثر من تطبيقها على العبيد. إن أرسطو في الواقع لم يهتم إلاً بالرجل الحر المترف. ثم أولئك الذين يحملون بطبيعتهم خصائص أدنى. لكنها تُمكِّن كل فرد من إنجاز دوره أو وظيفته المناسبة في النظام الاجتماعي الذي يستحسنه ويفضّله ويقدّم المبررات لتدعيمه.

أما أن أرسطو عامَل الغالبية العظمى من البشر على أنهم أدوات ثم حكم عليهم بأنهم بالضرورة في مرتبة أدنى من الموجود البشري، فقد درسها

كثير من الباحثين الذين درسوا مؤلفاته بطرق شتى. وقلّة ـ حتى هذه اللحظة ـ هم الذين لا يشعرون أنهم مجبرون على اتخاذ موقف معارض للطريقة التي نظر بها إلى النساء، وإلى الغالبية العظمى من البشر. لقد اكتفى هاري جافا **Harry Jaffa**، مثلاً، بتلخيص ما قاله أرسطو عن النساء، بل إنه سعى، بالفعل، إلى تبرير موقفه القائل بأن هناك عبيداً بالطبيعة[1]. وعلى الطرف النقيض، فإن جون فرجسون **John Ferguson** في كتاب حديث أصدره عن أرسطو يشير إلى «الخليط غير العادي من الملاحظة العلمية السليمة والفئة الغريبة من الأحكام المبتسرة» الناتجة من النتائج الغائية للفيلسوف عن العلاقات داخل المنزل. وفضلاً عن ذلك فإن فرجسون يذهب إلى أن أولئك الذين رفضوا نظرة أرسطو الدونية في السياسة للخدم، وللنساء، لا بد من أن يتأكدوا من أنهم لم يعانوا من الأحكام المبتسرة المتبقية وهم يقدمون مساواة عملية ونظرية في آن معاً[2].

غير أن موقف فرجسون هو موقف استثنائي من بين الباحثين الذين درسوا أرسطو. والحق أن عدداً منهم في السنوات الأخيرة وجد لزاماً عليه أن يتحلل من البراهين التي ساقها لتدعيم الرق. فمثلاً سير ديفيد روس **Sir D.Ross** يقول: «ما لا يمكن أن نحمده لأرسطو هو نظريته.. التي قطع فيها الجنس البشري بالفأس إلى قسمين..»[3]. ويستمر «روس» معترضاً، فيقول: «إننا لا يمكن أن ندرس أحداً دراسة مشروعة عندما نعتبره آلة وإنساناً في آن معاً». كما يعترض أيضاً على نظرة أرسطو إلى فئة الصناع على أنهم مجرد وسيلة ليستمر وجود المدينة **Polis**، وسعادة طبقتها الممتازة، «فالواقع أن المجتمع لا يمكن قسمته إلى قسمين: أحدهما يتحول إلى مجرد وسيلة لراحة الآخر وسعادته. فكل موجود بشري قادر على أن يمارس ضرباً من الحياة له قيمته في حد ذاته». ووسط جميع هذه المعارضة ـ فإن «روس»

---

(1) فن الخطابة، الكتاب الأول، 1367 ـ أ.
(2) أرسطو في كتاب «تاريخ الفلسفة السياسية» الذي أشرف عليه ليون شتراوس وجوزيف كرويس ص74 ـ 76.
(3) فرجسون «أرسطو» ص139 ـ 140.

يتبنى دفاع أرسطو عن الأسرة ضد أفلاطون. ويشير إلى أن معرفته لها على أنها «امتداد عادي وطبيعي للشخصية» مصدر للمتعة، وفرصة للنشاط الفاضل. .»[1] لكنه لم يتحقق في أي موضع من كتابه من أن الأسرة عند أرسطو تتضمن معالجة النساء لمجرد وسائل لراحة الرجال، أو أن «هذا الامتداد العادي والطبيعي». لشخصية الرجل يستلزم إلغاء شخصية المرأة. إذا ما قارنا بين الفرص المتاحة أمام النساء الراس عند أفلاطون، لوجدنا أنه يصعب أن نقول إن المنزل الأرسطي يمكن أن يكون مصدراً للمتعة، وفرصة للنشاط الفاضل «بالنسبة لأعضاء من النساء» بسبب أحكامه المبتسرة الخاصة، فإن «ديفيد روس» لم ير أن هذا التقسيم للجنس البشري إلى قسمين، تبعاً للجنس، لا يمكن الدفاع عنه كالتفرقة بين السيد والعبد تماماً.

وقل مثل ذلك مع د.ج. ألان **D.J. Allan** ـ رغم ثنائه على أرسطو لنظريته «الرحبة» و«إنسانيته» ـ فإنه يعرف أن دولته المثالية ليست، فيما يبدو، «كاملة» من منظور كل من العبد والصانع»[2]. وهو كذلك يجهل جهلاً تاماً حقيقة أن أرسطو هبط بالمرأة إلى وضع مماثل. **وثالثهم** هو «ج.آر. ليود» الذي انتقد أيضاً أفكار اللامساواة عند أرسطو بصدد العبيد، والعمال، والبرابرة. ويقول إن أرسطو في هذه المجالات ـ يصعب أن تقول إنه تقدم عن الآراء المعاصرة له وينتهي إلى أن نتيجة أعماله تقدم بعض التبريرات العقلية لبعض الأفكار المبتسرة المتغلغلة في أعماق الإغريق. وهو يلخّص ـ بلا تعليق ـ إيمان أرسطو بالتفوق الطبيعي للرجال على النساء[3].

ويصبح قصر النظر عند أولئك الباحثين واضحاً تماماً في ضوء واقعة لها مغزاها وهي أن جانباً كبيراً من «الغائية الاجتماعية» الأرسطية، أعني دراسته الوظيفية لمعظم الناس، لم تعد مما يمكن قبوله. ومع بداية تطور المفاهيم الحديثة للمساواة وحقوق الإنسان في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لم يعد مقبولاً ولا مبرراً أن تحدد مجموعة من الناس على أنهم آلات

(1) سير ديفيدروس: «أرسطو» ص242.
(2) فلسفة أرسطو ص161.
(3) أرسطو ص245 ـ 246.

أو أدوات، بالطبيعة، عند الآخرين، أو أن تضع معايير أخلاقية مختلفة للفئات الاجتماعية المختلفة. ومن ثم فإن أولئك الذين يريدون أن يقيّموا فلسفة أرسطو السياسية والأخلاقية ككل مضطرون إما أن يخرجوا عن طريقهم بحجج جديدة لمعالجته للعبيد والعمال، أو أن يتحللوا بصراحة من هذا الجانب من فكره، حتى يحرروا الجانب المتبقي من هذه الوصمة.

وبالمقابل، فإن إدراك ومعالجة النساء بمعايير وظيفية خالصة ما زال منتشراً، حتى إن الباحثين الأذكياء لم يشعروا بالحاجة إلى أن نجادل ضد أرسطو واستعداد جنس الأنثى عنده. والواقع، أن من الواضح تماماً أنهم لم يستطيعوا رؤية أن الظلم في معالجته للنساء والعبيد والعمال هو له من نوع واحد واستمرار لوجود المعيار المزدوج في القيم الذي حلَّ محل المعيار الأرسطي المتعدد سمح لهم أن ينظروا إلى معالجته للمرأة على أنها أكثر عقلانية وأن معالجته يمكن الدفاع عنها، أكثر من معالجته للغالبية العظمى من البشر. إن ميلاد مذهب المساواة الحديثة لم يجلب معه على الإطلاق مطلب الدراسة المتساوية للنساء، كما سوف يبرهن تحليلنا القادم لفكر روسو بصدد هذا الموضوع.


https://telegram.me/maktabatbaghdad

# الجزء الثالث

## روسو

# الفصل الخامس

## «روسو» والتراث الأبوي البطرياركي الحديث[1]

أفكار روسو عن النساء: طبيعتهن وتعليمهن، ووضعهن المناسب في النظام السياسي الاجتماعي مهمة لثلاثة أسباب:

**أولاً**: الوضع الذي يذهب إليه يمثل نظرة التراث الغربي كله إلى النساء وهو يؤمن بأفكاره على غير العادة عن وعي كامل ويبررها بصلابة وعناد، رغم أنها تخالف جميع مبادئه الرئيسية في الأخلاق والنظرية الاجتماعية. وكانت آثارها مأساوية حتى داخل سياق فلسفته الخاصة.

يذهب روسو، ولو أن ذلك بطريقة مبالغ فيها وأحياناً بحماس هستيري، إلى تأييد الأفكار التي أصبحت جزءاً من الثقافة البطرياركية معلناً انفصال واضطهاد النساء طوال تاريخ التراث الغربي. فإذا بدأنا من البداية فهو يذهب إلى أن المرأة تتميز بوضع حاد ووظائف معينة هي طبيعية لبنات جنسها. ومن المهم ما دام روسو يدافع عن الطبيعة بهذا الشكل أن نرى

---

(1) باستثناء «خطاب إلى دالمبير» الذي ترجمه ألان بلوم (كورنل عام 1968) ـ والخطاب الأول والثاني الذي ترجمه روجرد ـ ويوديث ر. ماستر (نيويورك عام 1964) ـ فإن جميع الإشارات إلى أعمال «روسو» تشير بصفة عامة إلى الأعمال الكاملة. المجلد 1 ـ 4. طبعة بلياد باريس 1959 ـ 1969. والترجمة من هذه الطبعة هي ترجمتي. وبالإضافة إلى ذلك فقد استخدمت طبعة هاشيت للأعمال الكاملة والرسائل العامة أحياناً. بالنسبة للأعمال التي لم تشملها طبعة بلياد.

كيف اختلف استدلاله ما هو طبيعي بالنسبة للنساء عما هو طبيعي بالنسبة «للرجل» أنَّ روسو، محافظاً على التراث الطويل الذي يرتد إلى أرسطو، يعرّف طبيعة المرأة، على خلاف طبيعة الرجل، من منظور وظيفتها. أعني الغرض الجنسي والإنجاب في الحياة في حين أنه يحدد **طبيعة الرجل من حيث قوته اللامحددة على التفكير العقلي، والإبداع وما إلى ذلك. فالمرأة يُنظر إليها من حيث التحديد الوظيفي،** من حيث دورها في الإنجاب. كما يدرك قدراتها الفعلية والممكنة من منظور يعوق نموها الطبيعي ويقزّمه باسم المتطلبات التي يحتاج إليها دورها. فوظيفة المرأة تُرى من حيث **هي حسّية وفزيقية،** في حين **أن قدرة الرجل الكامنة من حيث الإبداع والعقلانية،** والفروق القصوى ـ لعدة قرون بين منهج ومجال التربية للجنسين قد فسر تفسيراً خاطئاً، كما هي الحال عند «روسو» على أنه على حين أن المرأة مزوّدة بمواهب للجزئيات والأمور الثانوية فهي **ناقصة أو عاجزة** وقاصرة من **الناحية** التعليمية، كما أنها عاجزة تماماً عن التفكير المجرد[1].

وكذلك الاحتفاظ بالتراث الذي ابتكر «باندورا **Pandora** وكليتمنترا وليليت **Lilith**[2] وحواء، والسفُّونية **Succubus**[3] والساحرات وباختصار النساء عند «روسو» هُنَّ **المصدر الأول لشرور العالم**. وكما قال مؤرخ حديث للاتجاهات البطرياركية: «المرأة بوصفها مصدر الخطر، بوصفها مستودع الشر الخارجي، **فهي صورة المرأة على نحو ما تجري في التاريخ البطرياركي**[4]: إننا نستطيع أن نتبين بوضوح في كتابات روسو عن المرأة،

---

(1) انظر هيجل «أصول فلسفة الحق» فقرة رقم 166 وملحق 107. بالنسبة لنوع نموذجي من الاستدلال عن قدرات النساء. (وقارن ترجمتنا العربية طبعة دار التنوير - بيروت 2009 (المترجم).

(2) ليليت ـ روح شريرة في الميثولوجيا السامية تقيم في الأماكن المهجورة وتهاجم الأطفال. وهي أيضاً زوجة آدم الأولى في الأساطير اليهودية. (المترجم).

(3) الشيطانة التي تذهب الأساطير إلى أنها تجامع الرجال أثناء نومهم (المترجم).

(4) إيفا إيجز «المواقف الأبوية» ص42.

إنها في وعيه المرأة التي توقظ ذلك الجنس الذي يجلب له مشاعر الخوف والإثم معاً[1] وهي بقدرتها على إيقاظه تصبح خطراً على استقلاله، وثقته بنفسه وكفايته الذاتية. هي في هذا المجال لها قوة لا حدَّ لها، والنتيجة المستخلصة هي أن المرأة في مجالات أخرى لا بد أن تخضع تماماً لقوة معادلة دع عنك تفوق الرجل.. وطالما أنه تصورها على أنها مصدر الشر والخطيئة فإن خضوعها هو العقاب الذي تستحقه **وهكذا نجد أن «روسو» يُقدِّم للمرأة نسخته من العقاب الإلهي لحواء أن تلد الأطفال بالوجع**[2].

والمرأة بوصفها موضوعاً جنسياً للرجل، لا بد أن تكون خاضعة لعواطفها فحسب فهي أيضاً لديها قسمة ثنائية أساسية. الرجل بدوافعه الطاغية ورغبته في المتعة يريد من الأنثى أن تكون **مغرية ومثيرة** وفي الوقت نفسه، بعيداً عن الخوف الجنسي، يطلب منها أن تكون مسؤولة عن **السيطرة على رغباتها اللامحددة**، ومن هنا جاءت الحاجة إليها لأن تكون جنسية محتشمة. فأما الطبقات المختلفة من النساء أو المرأة نفسها فهي بطريقة «دكتور جيكل ومستر هايد» مطلوب منها أن تكون في **وقت واحد مرغوباً فيها ومحتشمة وعفيفة**. والحل عند «روسو» (الذي كان في رعب مبالغ فيه من مرض الزهري حتى الفترة التي كان يعاني فيها من هذا المرض)[3]. هو أن يقدّم لنا نوعين من النساء لتحقيق وظيفتين **يتعذر الدفاع عنهما**. فهو يعرض مثلاً كلاسيكياً للمرأة التي تكون كلها حشمة وتواضعاً وخجلاً بصدد الجنس، ولكنها في الوقت ذاته مغرية ومثيرة كإحدى حوريات الجنة. أن تكون محتشمة كالتمثال الرخامي، لكنها خُلقت للحب ومقتصدة وغير مسرفة بعد الزواج رغم أنها تكون قبله ذات دلال ومرح. وأن تحجم عن أي إشارة فيها غزل أو عبث مع الرجال الآخرين. وأن تكون على الدوام جذابة ومغرية لزوجها. **وباختصار أن تكون عذراء وبغياً في آن معاً!**

---

(1) انظر في هذا الموضوع رونالد جلمسلي «جان جاك روسو» لا سيما الفصل الثالث، ص ص104 ـ 105.

(2) «إميل» ـ في «الأعمال الكاملة» ص709 وانظر فيما بعد ص204.

(3) انظر «الاعترافات» ـ الأعمال الكاملة المجلد الأول ص317.

**ثانياً: مشكلة الإقرار بالأبوة.** وهي مشكلة ذات أهمية خاصة في عدد من الروايات الأخرى حول وضع المرأة ـ كانت مشكلة تثير الوساوس عند «روسو»، فهو يشير مراراً في مؤلفاته إلى حاجة الرجل إلى أن يكون على يقين مطلق من إخلاص زوجته ليتأكد أن الأولاد هم حقاً **أطفاله من صلبه**. ومن ثمَّ نراه يضع معايير أخلاقية جِدّ مختلفة للجنسين. وعلى هذا الأساس يبيّن «روسو» الحكم والسيطرة المطلقة للأزواج على زوجاتهم وانحصار النساء في المنزل عقب الزواج **والرغبة في فصل الجنسين وانعزالهم** حتى داخل المنزل، والتربية الأخلاقية للنساء التي هي الضد التام لما اقترحه من تربية أخلاقية للرجال. علامة امتياز الرجل مسألة معقدة، ولكن الفضيلة الوحيدة المهمة للمرأة **هي العفة**.

بعد أن عرضنا الخطوط العريضة والاتجاهات العامة في فكر «روسو» لا يدهشنا أن فيلسوف المساواة والحرية، لم يُطبّق القيم البشرية الأساسية بطريقة واحدة على الجنسين. وكما سنرى عندما نعرض لأصول اللامساواة والتفاوت بين البشر أن الرجال حرفياً هم الذين يخضعون لهذا البحث. أما اللامساواة بين الجنسين فقد كانت مفترضة في الماضي. وهي لهذا لا تحتاج إلى بحث، وفشل روسو في تطبيق مثله العليا العزيزة على نفسه على جنس الأنثى سوف نقوم **بتحليله في الفصل السابع**.

والواقع أن نظرية روسو البطرياركية عن النساء تمثل تراثاً طويلاً، وإن كان لا يمكن تفسيرها تفسيراً خاطئاً على أنها مجرد تحيّز، أو أنها تعبّر عن مزاعم العصر وأحكامه المبتسرة التي تنطوي على مقاومة تاريخية، وأن روسو لم يضف إليها سوى قليل من الفكر، أو لم يكن لها سوى تأثير ضئيل على أعماله الرئيسية، وأنها مع احترامنا الكامل لعبقريته ينبغي تجاهلها. وذلك لعدة أسباب: فكتابه «إميل» الذي عرض فيه بالتفصيل للتربية المثالية للنساء يصفه المؤلف بأنه «أفضل وأهم مؤلفاتي جميعاً»، وهو الكتاب الذي ينبغي أن يبدأ به المرء حتى يستطيع أن يفهم فلسفة روسو كلها[1]. فهو يعتقد

(1) الاعترافات ص573. روسو يحاكم جان جاك ـ الأعمال الكاملة مجلد 1 ص687.

أن العناصر الجوهرية في تفكيره قد تضمنها كتابه «إميل» والخطاب الأول والثاني[1]. وفضلاً عن ذلك فالكتاب الخامس من «إميل» يخصص أكثر من نصفه التربية ورعاية المرأة المثالية صوفي **Sophie** التي يرى روسو أنه الجزء المحبب لنفسه من الكتاب. وكما قال أحد النقاد عن الكتاب الخامس: «ما يتعلق بصوفي كُتِبَ بحماس وحميَّة، حتى أن الباقي لا أهمية له»[2]. والأفكار الهامة عن المرأة عند روسو يكشف عنها ما كتبه إلى أحد النقاد أن الرسالة كلها التي كتبها إلى «دالمبير»، والتي كنا نظن أنها تتعلق بصفة عامة بالمسرح، تبرهن على أن النساء هن المسؤولات عن فساد المجتمع[3].

لم يكن روسو يقيناً مطبوعاً على قبول الرأي المعاصر أو الآراء المبتسرة المنتشرة في أيامه[4] فليس مما يمكن توكيده أبداً أن مثل هذا الفيلسوف الذي يهدم المعتقدات القائمة على التقاليد لا يتخذ موقفاً محافظاً، بل رجعياً إيجابياً بالنسبة **لمسألة وضع المرأة** فهو يتحدى بصراحة أولئك الفلاسفة الذين نظروا إلى آرائه عن النساء على أنها قديمة ورجعية ومبتسرة ويؤكدها الرجال الذين يريدون المحافظة على امتيازات المجتمع البطرياركي، وأخذ على عاتقه أن يبيّن لهم أن خضوع النساء ليس مجرد نتيجة للعرف أو الأحكام المبتسرة، بل هو جزء من النظام الطبيعي والضروري للأشياء[5]. وعلى ذلك فعلى حين أن رجلاً مستقلاً مثل «إميل» **لا ينبغي عليه أن يعمل حساباً لآراء أولئك المحيطين به**، وبصدد المسائل الأخرى، فإن الحكم المبتسر الذي يقول إنَّ الرجل مسؤول عن سلوك زوجته السيىء هو حكم فريد وله ما يبرره، لأن النظام كله في المجتمع يعتمد على تأكيد ذلك[6]. والواقع أن **روسو يعلن أن اللامساواة بين الجنسين التي انعكست في القانون**

---

(1) روسو يحاكم جان جاك ص933.

(2) بيير بيرجلين: «تربية صوفي»، 113.

(3) خطاب إلى م. لينياب 583 ـ المراسلات العامة چان جاك روسو 4 ص115.

(4) خطاب إلى م. دالمبير ص83.

(5) انظر، مثلاً: رسائل أخلاقية، الأعمال الكاملة 4 ص ص1090 ـ 1092.

(6) إميل ص ص380 ـ 381. وإميل وصوفي الأعمال الكاملة 4 ص900.

**والعرف «ليست من صنع الإنسان أو أنها على أية حال ليست نتيجة حكم مبتسر، بل هي حكم العقل»**[1].

في الفترة التي **كتب فيها روسو لم يكن ثمة تقصير في مناقشة موضوع المرأة**. فوضع المرأة في المجتمع، ومسألة خضوعها للرجل، وما إذا كان أمراً طبيعياً، أم أنه من صنع الأجيال الماضية **كان مطروحاً للنقاش**. ولقد أثار منتسكيو في «رسائله» بعض الموضوعات الأساسية، مثل التنشئة **الاجتماعية للمرأة، وأهمية إخلاصها من الناحية** الجنسية، ومؤسسة الزواج الواحدي ذاتها[2]. كما أنه ذهب في كتابه «روح الشرائع» إلى أنه من الطبيعي أن **يتميّز الرجل بالعقل والقوة، والنساء بالسحر والجاذبية**، وأن الجرأة **الجنسية للرجال والمقاومة والخجل من جانب النساء** هي أيضاً **من وضع الطبيعة**[3]. ومن ناحية أخرى قدم «هلفتيوس» في كتابه عن «الإنسان والتربية» تفسيراً مختلفاً تماماً للفروق المعاصرة بين الجنسين. فقد أشار إلى نساء شهيرات مهمات في مجالات الحياة المختلفة، وقال إنه ليس من الطبيعي أن لا يكون لهن ميزات إذا ما قورن بالرجال يقول: **«لو أن النساء كن عموماً أوفىٰ من الرجال، فذلك بصفة عامة لأنهن نِلْنَ «تربية أسوأ»»**[4]. لكن أول تطبيق جوهري لنظريات عصر التنوير عن أهمية دور البيئة والتعليم في حالة النساء إنما يرجع فيه الفضل إلى فصل «عن النساء» كتبه البارون «هولباخ» في كتابه النظام الاجتماعي فهو يؤكد «أن الطريقة التي تربت عليها النساء في جميع البلدان كانت، فيما يبدو تربية تستهدف تحويلهن إلى مخلوقات يتميزن بالخفة والطيش، والهوى والنزوة، محرومات من عقل الطفولة طوال حياتهن»[5]. ورفض المجتمع الأوروبي المعاصر إعطاءهن التربية المعقولة، فيما يقول هولباخ: هو مثال آخر للعبودية العامة التي تخضع لها النساء

---

(1) إميل ص324.

(2) مونتسكيو: «رسائل فارسية» أماكن متفرقة مثلاً رسالة 26، 38، 62.

(3) مونتسكيو: «الروح القوانين» 1649 ص ص252، 258.

(4) هلنتيبوس: رسالة عن الإنسان مجلد 1 ص156.

(5) هولباخ «النظام الاجتماعي» ص122 (ترجمتي)!

باستمرار. وهناك كذلك عدة مقالات في «موسوعة الفلاسفة» تحت عنوان «النساء» تعرض فيها للقضية وخصائص الأنثى المختلفة الطبيعة وخضوع النساء لسلطة الرجال[1].

وفضلاً عن ذلك فلم يكن روسو يكتب عن النساء من فراغ. لكنه هو نفسه كانت له آراء في حياته المبكرة في هذا الموضوع، تختلف اختلافاً تاماً عن آرائه التي عرضها في كتبه، فلقد تعاون مع مدام دوبن **Dupin** في كتاب مقترح عن وضع النساء في المجتمع لم يبق منه سوى صفحات قليلة، ومن الواضح أنه كان يحتوي **على هجوم ثوري عنيف على** الوضع المفروض على النساء[2]. ومقالتاه الموجزتان عن النساء المؤرختان بتاريخ عام 1730 تكشفان كذلك عن أنه كان يعتنق آراء راديكالية، عن النساء، ودورهن الصحيح، في شبابه أكثر من آرائه في أواسط العمر[3]. ومن ثَمَّ فآراؤه المتأخرة ليست، للأسباب السابقة، فوق النقاش بالتأكيد **بل هي تؤلف موقفاً «فكرياً واعياً»**.

**ثالثاً: والسبب الرئيسي الأخير** للاهتمام بحجج روسو عن التربية الصحيحة للمرأة ودورها هي أن نتائج اقتراحاته كانت مأساوية حتى داخل النظرية الاجتماعية، وهي فضلاً عن ذلك لم تكن مأساوية بالنسبة للنساء أنفسهن بل لمؤسستين صوَّرهما على أنهما النماذج العليا للتجربة البشرية. وكما سنرى في الفصل الثامن فإن تنشئة المرأة الاجتماعية بطريقة روسو إذا ما قُبلت وخضعت للقيود التي يراها حقاً بالنسبة لها، سوف تدمر الأسرة الواحدية والمجتمع المثالي، وسوف تدمر نفسها أثناء السير. علينا أن نتتبع فحسب ونفكر في مصير اثنين من النساء المثاليات التي ابتكرهما روسو وهما «جولي **Julie**» في «هلويز الجديدة» و«صوفي **Sophie**» في كتابه «إميل»

---

(1) الموسوعة أو معجم موجز عن العلوم والفنون والآداب نشره دالمبير وديدرو مجلد 6 ص ص469 ـ 477.

(2) برجلين في مناقشة تقرير في حولية جان جاك روسو 35 ص126.

(3) «عن النساء» «مقال عن الأحداث المهمة المتعلقة بالنساء والأسباب الخفية» الأعمال الكاملة المجلد الثاني ص1254.

ونتيجتهما التي لم تتم لنرى أن نظريته في تربية ومعالجة النساء هي في عملية التطبيق تؤدي إلى نتائج مأساوية. إن معرفة روسو لصراع الولاء الذي تواجهه الموجودات البشرية أدت به إلى نتائج تشاؤمية فيما يتعلق بمصير الرجل، أما نتائجه فيما يتعلق بمصير النموذج الوحيد الذي تصوره للمرأة، فهي أشد سوءاً.

# الفصل السادس

## المرأة الطبيعية ودورها

الحجة الأكثر انتشاراً التي يستخدمها روسو لتبرير التفرقة المستمرة بين الجنسين، ودور الأنثى هي **أن هذا الدور طبيعي**. فبعيداً عن أن يكون شيئاً قد فرض عليها أو تطور إليها عن طريق النظم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، فإن **السلبية، والخضوع، والاعتماد على الآخر، والاحتشام، والخجل، ونقص العقل، والحساسية**... إلخ هي كلها خصائص منحتها **لها الطبيعة**[1]، ولما كان «روسو» هو النموذج النمطي في الفكر الحديث لهذه الحجة، ولما كان تمجيد الطبيعة هو الموضوع الأثير في كل كتاباته الفلسفية، فمن الأهمية بمكان أن نفحص بعناية ودقة هذه الحجة كما صاغها.

جانب مهم من كتابات «روسو» بصفة عامة مخصصٌ لما يمكن أن نسميه **تأليه الطبيعة**، في الجنس البشري وفي نمط الحياة، والرفض، أو على الأقل نقد وتدمير معظم نتائج الحضارة التي اعتبرها معاصروه من مكونات التقدم، والشعار الذي اختاره من كتاب «السياسة» لأرسطو ليفتتح به أصل «التفاوت بين البشر» هو **«ليس في الأشياء الفاسدة، بل في تلك الأشياء المنظّمة تنظيماً جيداً وفقاً للطبيعة، ينبغي علينا أن نتدبر ما هو طبيعي»**. ويمكن اعتباره أحد المبادىء الأساسية، وكذلك القول «بأن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً وأنها لا تكذب» هو خيط يسري في كل كتاباته[2]. وكما أن تربية

---

(1) راجع الإشارات المقتبسة في الفصل الخامس.

(2) مقال حول «أصل التفاوت» الخطاب الأول والثاني ص ص77 و104 و229. ورسالة إلى ليناب «المراسلات العامة» 4 ص114.

«إميل» قد خطط لها بعناية حتى تمكّنه من أن يكون رجلاً طبيعياً في عالم فاسد، فكذلك «صوفي» زوجته المقترحة، خطَّط لها حتى تكون امرأة طبيعية، فهو ينصحها بأن تحترم وضعها كامرأة، ويقول لها روسو: **«الأمر الجوهري أن تكوني كما أرادت لك الطبيعة أن تكوني، إن المرأة تميل دائماً أكثر مما ينبغي أن تكون كما يريد لها الرجال أن تكون»**[1] ولما كانت تربية «صوفي» هي الضد المباشر لتربية «إميل» كان من الجوهري أن نرى ما هي المبررات المستخدمة لاكتشاف الرجل الطبيعي وكيف يختلف عن تلك المبررات التي استخدمها لاكتشاف المرأة الطبيعية.

يستخدم «روسو» وسيلتين أساسيتين ليفصل ما هو طبيعي عند الرجل عن الخصائص التي اكتسبها من الحضارة والحياة الاجتماعية. الوسيلة الأولى أن يفصل الخصائص الفطرية للفرد عن تلك الخصائص التي تنتجها البيئة. والغرض الحقيقي «لإميل» أن يبين لنا أن الرجل يمكن تربيته لينشأ مستقلاً عن الحكم المبتسر الشائع، ويدّعي روسو أنه يطور في «إميل» تلك الخصائص الفطرية التي تعوق المجتمع والحضارة عادة نموها عن طريق ما يحتويه من نساء حتى أننا لم نعد ندري ماذا يشبه الرجل. والتعارض الحاد الذي وضعه بين **هاتين الطريقتين** والتمييز بين الطبيعة والتنشئة بقصد التفرقة بين الجنسين سوف نناقشها فيما بعد.

المنهج الآخر لاكتشاف الرجل الطبيعي مفترضاً «حالة الطبيعة» لم يكن بالطبع عملاً ينفرد به روسو إطلاقاً، فقد استخدم كثير من الفلاسفة تصور «حالة الطبيعة»، في محاولة لانتزاع الأغراض التاريخية، ونتائج الحياة السياسية والاجتماعية، حتى يكتشفوا أنّ الطبيعة الإنسانية والعلاقات الإنسانية متشابهة في أساسها العميق. ففلاسفة من أمثال «لوك» استخدموا هذا المفهوم لفحص الإنسان في الحالة التي يكون فيها بغير قانون. وفي بعض الصور الأخرى مثل روسو كان يستهدف فصل نتائج تربية الموجودات البشرية، والتقدم التكنولوجي، وتقسيم العمل، والملكية الخاصة. وحشد من

(1) «إميل» في الأعمال الكاملة 4 ص692 وص736.

المؤسسات الاجتماعية والسياسية الأخرى، عن الطبيعة البشرية التي تفسر على أنها سابقة لجميع هذه الإضافات الخارجية منطقياً إن لم يكن زمانياً. وهكذا فإن المنظِّر السياسي، على الأقل عادة، يستفيد من النتائج التي يصل إليها بهذه الطريقة ليؤكد النظام الاجتماعي والسياسي المبرر والمشروع بالخصائص الإنسانية التي أقرتها الطبيعة.

هذا هو نوع الاستكشافات الفلسفية التي قام بها روسو في كتابه «**أصل التفاوت بين الناس**». وكما قال في تصديره لهذا الكتاب وهو يبرر منهجه أننا لا نستطيع أن نكتشف أصل التفاوت بين البشر ما لم نعرف **ما هو الإنسان حقاً**. فإن علينا أن ندرس لا تلك الحالة المشوهة والتي لا يمكن أن نعترف بها التي يقول بها «جلوكس **Glaucus**» والتي شوهتها كثير من العوامل في تاريخ المجتمع بل ندرس «**الإنسان كما شكّلته الطبيعة في تكوينه الأصلي**» وحاجاته الحقة و«المبادىء الكامنة في واجباته». وها هنا فقط يمكن أن ننجح في أن نفصل «في التكوين الحالي للأشياء بين ما وهبته الإرادة الآلهية لنا، وبين ما يدعى الفن البشري أنه قدَّمه لنا»[1]. وليكن واضحاً أنه استبعد ادعاء الدقة التاريخية، لكنه يستهدف توضيح طبيعة الأشياء عن طريق الاستدلال الافتراضي، وهكذا شرع «روسو» في اكتشاف الحالة الطبيعية للجنس البشري، ولم يدعِ أي فيلسوف سابق مثل هذا الاكتشاف ولا نفذ حقاً، فيما يرى روسو، في أغوار الماضي البعيد حتى وصل إلى الإنسان الطبيعي.

وكما لاحظنا من قبل[2] فإن كتاب «روسو» لم يسلم بحالة بسيطة فريدة، للطبيعة، بل بسلسلة من المراحل المتميّزة المتعاقبة ثقافياً. وهو يقول للقارى عن هذه المراحل: «**سوف تبحث عن العصر الذي ترغب أن يتوقف عنده نوعك**»[3]. ومن المهم أن نلاحظ أن المرحلة التي كان فيها الجنس

---

(1) تصدير مقال عن التفاوت ص ص96 ـ 97.

(2) مثلاً أ. لفجوى «نسبية روسو المفترضة حول أصل التفاوت» ـ مقالات في تاريخ الأفكار بولتيمور 1948.

(3) أصل التفاوت ص104.

البشري حيوانات منعزلة، التي أطلق عليها اسم «**حالة الطبيعة**» ليست هي المرحلة التي كان يرغب أن يتوقف فيها نوعه البشري. وأكثر أهمية أنه في السياق الحاضر أنه يشير في الماضي إلى مراحل مختلفة مفترضة لكي يؤكد «الحالة الطبيعية» للخصائص المختلفة ولوضع الأمور. ويصدق ذلك بصفة خاصة عن **المرأة الطبيعية وعن الوضع الطبيعي للأسرة في آن معاً**.

في القسم الأول من كتابه «أصل التفاوت» يرسم روسو صورة لما سوف يشير إليه من الآن فصاعداً باسم «الحالة الأصلية للطبيعة». وتلك هي المرحلة التي افترض فيها أن الموجودات البشرية من الجنسين عاشت فيها معزولة وتعيش حياة البدو الرجل متجنبين التعاون تماماً اللهم إلا في **اللقاءات المؤقتة العابرة التي تشبع دوافعهما الجنسية**: فالذكر والأنثى يتصلان جنسياً دونما أي **تفضيل لفرد على آخر**؛ إذ لم تكن لديهما القدرة على المقارنة. ثم يذهب كل منهما ـ الرجل والمرأة كل في طريقه، ولا يعرف الواحد منهما الآخر لو التقيا مرة أخرى. ولهذا يقال إن الجنس الطبيعي والغريزي يختلف اختلافاً جذرياً عن الحب الجنسي كتجربة في المجتمع المتحضر ـ عن تلك العاطفة المرعبة المتهورة «**التي تبدو في جنونها وكأنها ستدمر الجنس البشري وهي تستهدف المحافظة عليه**[1]». **الجنس في حالة الطبيعة عبارة عن شهوة حيوانية بسيطة، أشبه بالجوع والعطش والحاجة إلى الراحة وغريزة مخصصة للمحافظة على النوع**. وعلى استعداد لأن تشبع إرادة أي عضو في أحد الجنسين يتصادف مروره. وما يخبره الإنسان الحي ليس إلا الجانب الفزيقي من الشعور بالحب، كمضاد للجانب الأخلاقي، الذي يلحق بالموضوع المفضل **وهو عاطفة مصطنعة أنتجها استخدام المجتمع**»[2].

ما دام لم يتصل أحد في هذه **الحالة الطبيعية الأولى** أو لم يبد أي **قدر من التعارف**، بأي شخص آخر، فإن الإناث من الناحية العملية، هن آباء نسلهن. رغم أنهن لم يمنحن أية غريزة أبوية، وقد ترضع الأنثى الطفل لأول

---

(1) أصل التفاوت ص134.

(2) أصل التفاوت ص135.

مرة من أجل راحتها هي، ثم بعد ذلك كعادة **أصبحت محببة عندها**. وما أن يصبح قادراً على أن يقتات بمفرده حتى تتركه أمه. ولا يتعرف أحدهما على الآخر أبداً. ويذهب «روسو» إلى أن الأنثى البشرية مزوّدة ومجّهزة لتغذية طفلها، وتغذية وحماية نفسها أيضاً، ما دامت قادرة على حمله بسهولة، دون أن يجعلها تبطىء وهي تغذّ السير. والحق أنه سار إلى أعماق بعيدة ليعارض بقوة الاعتراض الخطير الذي قال به لوك ضد الفكرة التي تقول إنَّ الإنسان الطبيعي عاش في عزله. والنزاع هو أن اتصال والدين في الزواج ضروري لبقاء الجنس البشري، وأنه من ثمّ لا توجد حالة للطبيعة يمكن أن تكون افتراضاً معقولاً، **لا يفترض فيها وجود الأسرة النووية**[1].

ودون الدخول في تفصيلات سواء حجة «لوك» أو حجة روسو المعارضة من المهم أن نشير إلى عدة توكيدات عند الأخير تتعارض تعارضاً جذرياً مع مزاعم روسو اللاحقة عن الوضع الطبيعي للأسرة:

**أولاً**: لقد زعم أنه في حالة الطبيعة السابقة على التعايش على طريقة الأزواج، فإن الحوامل كنّ قلّة والأطفال كانوا معاً، وسرعان ما يستطيعون حماية أنفسهم، ولذلك فإن الأمهات، من غير المحتمل أن يكون لهن أكثر **من طفل واحد** يعتمد عليهن في وقت واحد، قادرات تماماً على حماية الطفل دون عون من أحد.

**ثانياً**: في الحالة الأولى للطبيعة ما دام الذكر والأنثى ينفصلان عقب الجماع. ولا أحد يعلم أطفال من هؤلاء، فليس هناك سبب منطقي عنده يجعله يساعد الأنثى في تربية طفلها. وهذا الرغم يأخذ به روسو ـ وهو كما قال ـ يدل على فشل «لوك» وليس أقل من فشل «هوبز» في الذهاب إلى ما وراء قرون المجتمع إلى **الحالة الحقيقية للطبيعة** التي لم يوجد فيها أي مبرر لأي إنسان للتعايش أو التعاون مع أي شخص آخر.

**ثالثاً**: انتقد روسو حالة الطبيعة عند لوك بطريقة مشوهة منهجياً. فقد

(1) أصل التفاوت ص ص213 ـ 220.

هاجم «لوك» على أساس أنه استخدام «براهين أخلاقية» في حجته على الوجود الطبيعي للأسرة، فأشار إلى الذكر على أنه **«ملزم برعاية نسله»** ومن ثمَّ فهو «ملزم» بالإبقاء على الأنثى إلى أن يستطيع **الأطفال أن يقوتوا** أنفسهم بأنفسهم[1]. وأمثال هذه الحجج الأخلاقية يعترض عليها «روسو»: «إذ لم يكن لها قوة كبيرة في أمور فزيقية. وهي تصلح فقط أن تقدم مبرراً لوجود وقائع قائمة أكثر من البرهنة على الوجود الحقيقي لتلك الوقائع»[2]. ومن الواضح من عبارته الثانية أنه يفرق بين ما يمكن أن يريد الفيلسوف تبريره على أنه خير، وما يمكن أن يبرهن على أنه ضروري في النظام الطبيعي للأشياء. لأنه يقول: **«على الرغم من أنه ربما كانت ميزة نافعة للجنس البشري أن يدوم اتحاد الرجل والمرأة، فإنه لا ينتج من ذلك أن تكون الطبيعة هي التي أقرت هذا الوضع، وإلا لكان من الضروري أن نقول إن الطبيعة أيضاً هي التي أنشأت المجتمع المدني، والفنون والتجارة، وكل ما نقول إنه نافع ومفيد للناس»**[3]. ومن الواضح ذلك يهدم تماماً الغرض من تصور حالة الطبيعة، لأن المرء يستطيع أن يدخل فيها أي مؤسسة بشرية يجدها مرغوبة.

لا يوجد حب جنسي **إذن في حالة الطبيعة عند روسو بمعزل عن الغريزة التي تتطلب إشباعاً متبادلاً**، ولا يوجد زواج ولا أسرة، ولا أي علامة أخرى على اعتماد أحد الجنسين على الآخر أو اللامساواة بينهما. وعندما يقول في كتابه «إميل» **«الواقع أنه يوجد في حالة الطبيعة مساواة حقيقية غير قابلة للاختلاف أو التخريب، ما دام يستحيل تلك الحالة أن يكون الاختلاف المحض بين رجل ورجل كافياً لأن يجعل أحدهما يعتمد على الآخر»**[4]. فليس لديه مبرر مشروع لأن **يستبعد الأنثى وهي نصف الجنس البشري**. والواقع أننا إذا ما عرفنا أن تلك المرأة الطبيعية المنعزلة يُفترض فيها أنها قادرة على إطعام نفسها ونسلها، في حين أن الرجل يُطعم نفسه فقط ليحافظ

---

(1) أصل التفاوت ص215.
(2) أصل التفاوت ص215.
(3) أصل التفاوت ص216.
(4) إميل ص524.

على نفسه، فإن من الصعب أن يقال إنها كانت شيئاً آخر غير أنها مساوية للرجل[1].

لم يكن موقف «روسو» من الحالة الأصلية للطبيعة الرفض الواضح، وعلى حين أن أهلها كانوا متخلفين بدائيين، فقد كانوا بغير شك أحراراً، مستقلين والاستقلال عنده كان أكثر القيم أهمية. وهو يتساءل «أي نوع من البؤس كان يمكن أن يكون هناك. . أو أن يحيق بالموجود الحر الذي قلبه في سلام، والذي جسده صحي؟»[2] في حين أن حالة الطبيعة الأصلية لم تكن هي العصر الذي اختاره، لذا يتساءل أننا على الأقل نُعلِّق الحكم عليه إلى أن نرى ما الذي يعقبه. وفضلاً عن ذلك لقد كانت المنطقة الوحيدة المتحررة من شرور الأنانية تماماً كمتميز لها عن الدرجة الصحية للحب الذاتي. وحالما يكون هناك أي اتصال مُنظَّم بين الأفراد، حتى تبدأ الأنانية تلوّث أخلاق الجنس البشري. إنَّ «روسو» ينظر إلى الماضي لحالة الطبيعة الأصلية، لكي يبرهن على أن الإنسان بطبيعته خيّر[3]. وهو خيّر لأنه لا يحتاج لأي شخص آخر، ولا يقارن نفسه بأي شخص آخر، وليس لديه مبرر للخوف من أن أي شخص سوف يسعى لإيذائه.

الأحداث الحاسمة التي تفصل حالة الطبيعة للجنس البشري عن بداية المجتمع المدني في كتابه «أصل التفاوت»، **أقامتها الملكية الخاصة للأرض، وتقسيم العمل بين الزراعة والتعدين. ومن هذه الزاوية يؤكد** «روسو» أن بعض الناس بدأوا في إفساد غيرهم واستعباده، ما دام كل منهم لم يعد مكتفياً بنفسه، فبدأت تظهر كل شرور التفاوت الاجتماعي وتنمو. ومرحلة

---

(1) لا أعني بذلك أن روسو كان سيوافق على هذه النتيجة. على الرغم من أنها تتبع منطقياً من حججه عن حالة الطبيعة.

(2) أصل التفاوت ص127.

(3) «أصل التفاوت» انظر: ص ص128 ـ 132 عن خيرية الإنسان في حالة الطبيعة الأصلية ولاحظ في صفحات 146 ـ 149 أن المشاحنات والمعارك والغيرة والشقاق، يفترض أنها بدأت بمجرد أن بدأ الاتصال المنظم بين الأفراد، والتفاضل بين الأسر وأقيمت بذور الملكية الأولى.

«روسو» المفضلة في التاريخ الافتراضي الذي افترضه للإنسان هي الفترة الطويلة الواقعة بين الحالة الأصلية للطبيعة وعهد اللامساواة الذي رأى أنه ينتجه تقسيم العمل ـ أعني أن ذلك هو **«العصر الذهبي» للأسرة النووية البطرياركية**، وذلك واضح جداً من أمرين: **امتداحه لها في «أصل التفاوت»**، ومن المحاولات المتعددة التي **بذلها لإعادة خلق الموقف** في كتابه «إميل» وفي رواية «هلويز الجديدة»، وفي وصفه المثالي لأهل الجيل في سويسرا، أن الإنسان المكتفي بنفسه الواثق من ذاته، الريفي، والأسرة الأبوية هو عند «روسو» على الأقل واحد من نموذجين محتملين لحياة الإنسان، والنموذج الوحيد الممكن في عصر فاسد، وهو يسميه «الأول الحقيقي للعالم»[1].

وكما يذكرنا «لفجوى» عند روسو باختصار تكمن **خيرية الإنسان في انتقاله** من **«حال الطبيعة»**، **«لكن ليس أكثر مما ينبغي..»**[2] لكن نطاق الانتقال من الكفاية الذاتية، والاستقلال مطلوبين **لإدخال روسو في الأسرة النووية**، كانا عظيمين على نحو ملحوظ بالنسبة للمرأة أكثر من الرجل. إذ فجأة في فقرة واحدة وبدون تفسير، افترض وجود «ثورة أولى» فيها معاً مع الأدوات الأولية والأكواخ الأولى، التي تؤلف معاً «نوعاً من الملكية» يظهر أول معاشرة في صورة الأسرة النووية الواحدية.. وفجأة أيضاً، وبلا مبرر، أدخل تقسيماً كاملاً للعمل للجنسين. وعلى حين أن طريقة الحياة **السابق بين الجنسين** كانت متحدة في هوية واحدة، فقد أصبح النساء الآن أكثر استقراراً ونما عندهن اعتياد **رعاية الكوخ والأطفال**، في حين يذهب الرجل للبحث عن القوت المشترك[3]، وتقسيم العمل، بالطبع، يعني أن الأنثى هي نصف الجنس لم تعد بعد مكتفية بذاتها، وطالما أن **هذا الاكتفاء الذاتي كان ضمان الحرية والمساواة التي تتسم بها حالة الطبيعة الأصلية، فربما** توقع المرء أن

---

(1) أصل التفاوت ص151. «إميل» ص859 وهلويز الجديدة ـ الأعمال الكاملة ص79 ـ 84 وخطاب إلى دالمبير ص ص60 ـ 65.

(2) «النسبية المفترضة» ص31.

(3) أصل التفاوت ص147.

يجد، رغم أن المرء لن يجد، **بعض الشروح تفسر التفاوت وانعدام المساواة** التي كانت بذلك قد استقرت. وهذه الأسرة الأولى، من ناحية، توصف بأنها وحدة فقط لروابط «**الحب المتبادل والحرية**»[1]. لكن من ناحية أخرى. فقد تخصص الرجل «**للعمل فقط**». ويرى «روسو» أن ذلك نتاج للملكية[2]، ومن الواضح **تماماً** «**أن متاع الأسرة ينتمي إلى الأب وحده**». متاع الأب الذي هو السيد الحقيقي، هو الروابط التي تجعل الأطفال يعتمدون عليه. وفي استطاعته أن يعطيهم حصة من الميراث بشرط أن يكونوا **جديرين بها بإذعانهم المتواصل لرغباته**[3]. وليس ثمة مبرر للزعم ـ طالما أن المتاع **ممتلكاته وحصيلة عمله**، أما العمل المخصص لزوجته فلا يُنظر إليه على أنه عمل إنتاجي ـ بأن الوضع **الضروري للمرأة أقل إذعاناً لزوجها من أطفالها**. وكما رأينا فإن الطابع الأبوي الضروري للعصر الذهبي للأسرة واعتماد النساء الاقتصادي على الرجال تؤكده الكثير من مؤلفات روسو التالية.

والأمر المهم الجدير بالملاحظة في هذه النقطة هي أن زعم البطرياركية لا يشير إليه «روسو» على أنه يشكل اللامساواة بين موجودين بشريين ناضجين. ومن الواضح أن اللامساواة البشرية التي يتحدث الكتاب (أصل التفاوت) ـ **عن أصولها هي فقط اللامساواة بين ذكر وذكر آخر**. وهناك إشارة سريعة إلى ذلك ـ في فقرة مبكرة من الكتاب، عندما يُشار إلى النساء بلا وخز للضمير، على أنهن «الجنس الذي ينبغي أن يطيع»[4]. ومن الواضح أنه حتى الثورة الثانية العظيمة بدأت تظهر ملكية الأرض وتقسيم العمل بين الرجال، وينظر «روسو» إلى الجنس البشري، بغضّ النظر عن الطبيعة البطرياركية للأسرة، على أنه عاش في حالة من المساواة التامة، وبالتجديد عندما «احتاج رجل واحد أي ذكر لمساعدة رجل آخر، و«لاحظا أنه من

(1) أصل التفاوت ص147.
(2) أصل التفاوت ص154 «من المستحيل تصور فكرة الملكية على أنها نابعة من أي شيء آخر سوى العمل المشترك».
(3) أصل التفاوت ص166.
(4) أصل التفاوت ص135.

المفيد للشخص المفرد (الذكر) أن تكون له الوسائل التي يملكها الاثنان ـ أن المساواة قد اختفت»[1].

في جميع أعمال «روسو» التالية يعالج **الأسرة النووية** على أنها مؤسسة طبيعة واحدية الزواج كالمصير الذي وهبه الله للجنس البشري «أقدم المجتمعات كلها والمجتمع **الوحيد الذي يُعدّ طبيعياً هي الأسرة**» ـ كما يقول في بداية «العقد الاجتماعي»[2]. وهو يصف الرجل في الحالة البدائية في كتاب «إميل» يؤكد «**أن الرجل حددت الطبيعة مصيره، أن يكون قانعاً بأنثى واحدة**»! وأن «المعاشرة تؤدي إلى نوع من **الرابطة الأخلاقية، نوع من الزواج**» «**تنتمي فيه الأنثى بالاختيار إلى الذكر الذي وهبته نفسها مع رفضها للآخرين جميعاً بصفة عامة**. وروسو في رفضه التام لآراء «لوك» يستخدم هنا حجة أن الأطفال عاجزون لمدة طويلة حتى يستطيعوا أو تستطيع أمهم. «بعناء» أن تعمل بدون محبة الأب، والرعاية التي تنتج عن هذه المحبة[3].

وفضلاً عن ذلك فليست بالضبط **الأسرة الواحدية الزوج**، بل **الأسرة الأبوية** هي التي سوف يفترض روسو من الآن فصاعداً وجودها **طبقاً لنواميس الطبيعة**. إذ ينصح «إميل» بأن ـ **الحياة الريفية البطريركية**» هي «**أصل حياة الإنسان وهي الأكثر سلاماً، وهي الطبيعة أكثر، والسعيدة أكثر لأولئك الذين لم تفسد قلوبهم بعد**»[4]. ويقال لـ«صوفي» بالمقابل: «**عندما يصبح إميل زوجك، فإنه يصبح سيدك. تلك هي إرادة الطبيعة أنه ينبغي عليك طاعته**»[5]. وفي بحث عن «الاقتصاد السياسي»، وفي فقرة مقابلة من مخطوطة جينيف من بحثه عن «العقد الاجتماعي». ويقدم روسو ثلاثة أسباب **لضرورة سيطرة الذكر** على أسرته:

---

(1) أصل التفاوت ص151.

(2) العقد الاجتماعي ـ الأعمال الكاملة مجلد 3 ص352.

(3) إميل ص797.

(4) إميل ص859.

(5) إميل ص865.

**أولاً**: لا بد أن تكون هناك سلطة نهائية واحدة تحسم الموضوعات التي تختلف فيها الآراء.

**ثانياً**: ما دامت النساء يكُنَّ أحياناً عاجزات **وضعيفات بسببِ وظائف الإنجاب** فإن هذه السلطة النهائية لا بد أن **تكون في يد الرجل**.

**ثالثاً**: المسألة التي يرد إليها الأمر بوضوح هو أنه لا بد أن **يكون للرجل سلطة على زوجته**، لأن من الجوهري **بالنسبة له أن يعرف أن الأطفال الذي تنجبهم هم أطفاله**، ويتأكد من ذلك[1]. ومن ثمَّ فإن **مطلب التأكد من الأبوة يُرى** على أنه المبرر الذي لا مفرَّ منه لخضوع **النساء الطبيعي** ومن هنا يذهب روسو:

«الواجبات النسبية للجنسين ليست متساوية، ولا يمكن أن تكون متساوية تماماً، وعندما تشكو المرأة من ظلم اللامساواة التي فرضها عليها الرجل تكون مخطئة. فهذه اللامساواة **ليست قانوناً بشرياً، أو على الأقل ليست عملاً مبتسراً بل هي حكم العقل**: أن يكون أحد الجنسين الذي عهدت إليه الطبيعة بالمحافظة على الأطفال **فلا بد أن يكون مسؤولاً عنهم لدى الجنس الآخر**»[2].

ومرة أخرى يقول «روسو» في خطاب إلى «دالمبير» كما لو كانت كل الواجبات القاسية الصارمة للمرأة لم تكن مستمدة من حقيقة واحدة هي أن الطفل لا بد له من أب[3]. «فكيف يمكن لنفس الشريعة الأخلاقية أن تنطبق على الجنسين، **عندما تكون العفة لهذا السبب أكثر جوهرية عند المرأة منها عند الرجل**؟ فمن المُسلّم به أن الزوج غير المخلص قاس وظالم لزوجته، لكن المرأة الزانية التي تعرّض نفسها لإمكان الحمل وإنجاب طفل لا يكون

---

(1) مقال عن «الاقتصاد السياسي»، الأعمال الكاملة مجلد 3 ص ص242 ـ 243 ـ و«العقد الاجتماعي» المسودة الأولى ـ الأعمال الكاملة مجلد 3 ص299. وسوف نناقش هذه الحجج في الفصل السابع فيما بعد.

(2) إميل ص297.

(3) خطاب إلى دالمبير ص85.

لزوجها هي «بالقطع امرأة خائنة وغادرة. إنها تهدم الأسرة، وتمزق روابط الطبيعة»[1]. وسيكون طفلها المسكين علامة على عدم إخلاصها لزوجها، وسيكون هو اللص الذي يسرق ملكية أطفاله، فالحاجة إلى أن يعرف الرجل أن أطفاله هم من صُلبه، وأن يعتقد الآخرون أيضاً أنهم كذلك. هي السبب الأساسي الذي جعل «روسو» **يفصل فصلاً تاماً الأخلاق والتربية الأخلاقية عند النساء عما وضعه للرجال.**

من الضروري أن نقوم بشيء من الاستطراد عند هذه النقطة، وأن نعود إلى أفكار «روسو» عن الجنس ولكي نفهم فهماً **تاماً الخصائص التي وضعها للمرأة الطبيعية**. يقول في بداية وصفه لتربية «صوفي»: في كل شيء لا يعتمد على الجنس تكون المرأة **مثل الرجل؛ فهي لها نفس الأعضاء، ونفس الحاجات، ونفس الملكات** لكنه يضيف بسرعة لكن «**ما أن نتحدث عن الجنس حتى يكون الرجل والمرأة مختلفين من كل جانب**». **ويكمل بعضهما بعضاً**. و«**ترجع صعوبة المقارنة بينهما إلى عجزنا عن اتخاذ قرار في تكوين أي منهما: ما الذي يتعلق بالجنس، وما الذي لا يتعلق به**»[2]. وما يظهر على الفور هو أنه في ذهن «روسو» أن كل ما يتعلق بالمرأة هو **مسألة الجنس**. وهكذا يذهب في ثلاث فقرات قصيرة من عبارته التي يقول فيها: «**في كل شيء لا يعتمد على الجنس تكون المرأة رجلاً**». إلى النتيجة التي يقول فيها: «**المرأة الكاملة والرجل الكامل لا يشبه الواحد منهما الآخر في الروح أكثر من الوجه**»[3].

طالما أن «روسو» يذهب إلى أن دور المرأة في العملية الجنسية، بالإضافة إلى وظيفتها كأم في الأسرة البطرياركية - **يعكس مضامين هائلة على شخصيتها بأسرها**، والطريقة التي ينبغي أن تُربى عليها، فإنه من الضروري أن نرى كيف تغيّرت أفكاره عن الجنس من تلك الأفكار التي عرضها في كتابه: «**أصل التفاوت**». لقد رأى هناك أن المعاشرة الجنسية هي نشاط

(1) إميل ص ص697 ـ 698.
(2) إميل ص ص692 ـ 693.
(3) إميل ص ص692 ـ 693.

غريزي يحتاج إلى الإشباع، وينخرط فيه الجنسان بحرية. وأي شكل آخر من الحب الجنسي يُنظر إليه على **أنه نتاج للمجتمع**. وما رآه أخيراً على أنه خصائص طبيعية للجنسين يقوم على أساس نظرته للعملية الجنسية بوصفها ليست عملية مشاركة متبادلة، وإنما هي عملية يقوم فيها **الذكر بدور المهاجم** والأنثى بدور **المعتدى عليها**. ومن هذه النظرية المنقّحة عن الجنس، نجد أن الجنس في صورته الاجتماعية له هو ذاته صورتان متناقضتان «فروسو» يستنبط كل هذه الخصائص الأنثوية بالضرورة ـ كالخجل، والحياء والاحتشام والسلبية، والمقاومة بدلال، والتي تحدد ملامح مسار التربية التي تخضع لها «صوفي».

على الرغم من أنه لم ينكر أبداً **أن للنساء والرجال حاجات جنسية متماثلة**، فإن «روسو» في أول نسخة معدَّلة من الجنسية البشرية، انطوى كلامه على أن الذكر يستثار **فقط عندما تعرض الأنثى نفسها أمامه لا سيما على نحو يسرّه ويرضيه، وتغريه بخجلها** وحيئها ودلالها، ومقاومتها سواء أكانت أصيلة أو مثيرة كلما تقدم نحوها. وهكذا تختفي تماماً **التبادلية والتلقائية** التي كانت قائمة في حالة الطبيعة الأولى والتي تحدث عنها في خطابه إلى «دالمبير» حيث ذهب إلى أن الرجل لا بد أن يكون هو بالضرورة المطارد طالما أن إثارته الجنسية تعتمد على الإنجاز الناجح للعملية الجنسية. وإذا لم تُغطِّ النساء رغباتهن بالخجل والحياء أو على الأقل بالمقاومة الواهنة الضعيفة. «**فلن تستثار أبداً الانفعالات الطاغية التي أضفتها حرية مملة**»[1]. وبعيداً عن أن يكبت الرجل رغباته «**فإن الحشمة تثيرها**» وبسبب ما يبدو أنه إيمان مزدوج في الإمكانات الطبيعية للإثارة الجنسية عند الرجل، ينتهي روسو إلى أنه حيثما لا يكون جوهرياً للرجل أن يسر المرأة، بعيداً عن ممارسة قوته، فإنَّ المرأة من ناحية أخرى «خلقت خصيصاً لإسعاد الرجل». طالما أن أفضل طريقة لإثارة الرجل هو مقاومة خطواته كلما تقدم نحوها، والخجل والحياء والحشمة هي عوامل طبيعية مصاحبة لدور المرأة في العمل

(1) خطاب إلى دالمبير ص84 وانظر رسائل أخلاقية في الأعمال الكاملة مجلد 4 ص1110.

الجنسي. وذلك، فيما يقول روسو «وعلى الرغم من نظرية الجنسية التلقائية والغريزية فقد افترض في «أصل التفاوت» أنه قانون الطبيعة الذي هو أقدم من الحب ذاته»[1]. إنها نتيجة محض لمتغيرات معينة ثقافية واجتماعية.

لكن يظهر مصاحباً للطبيعة الجنسية البشرية في كتابه «إميل» نسخة مناقضة تماماً، رغم أنها تحتاج كذلك إلى أن تكون المرأة محتشمة وخجولة. وطبقاً لهذه النظرة الثانية، المعروضة جنباً إلى جنب مع النظرة الأولى، كما لو لم يكن بين الاثنين أي تناقض. الإمكانات **البشرية للإثارة الجنسية لا حَدَّ لها على نحو مخيف**. لقد وهب الله الجنسين معاً انفعالات طاغية لا حَدَّ لها «**لكنه وهب العقل للرجل» والحشمة للمرأة لكي تكبح جماح هذه الانفعالات**. ومن هنا تصبح مقاومة الأنثى جوهرية، لا لغواية الذكر وإثارته، بل كشكيمة تكبح بها الرغبات اللامحدودة لكلا الجنسين. وبدون هذا الكابح المفروض على المرأة بالضرورة، بسبب النتائج المهولة التي يؤدي إليها فعلها، وبسبب أيضاً قوة الرجل التي تجعله بالطبيعة مهاجماً «النتيجة ستكون في الحال تحطيم الاثنين معاً، ولا بد أن **ينقرض الجنس البشري بالوسائل التي استهدفت المحافظة عليها»**[2].

هاتان الروايتان المتضاربتان عن الجنسية لهما مغزى عظيم لأنهما من حيث جذورهما ينتميان إلى مطلبين متسارعين يطلبهما روسو من المرأة **فلا بد أن تكون**، المرأة من ناحية **مثيرة مغرية، لكن لا بدَّ لها من ناحية أخرى أن تسيطر على هذه المشاعر وتكبح جماحها. لا بد أن تكون حسية جنسية محبوبة، كما** لا بد لها من ناحية أخرى أن تكون **خجولة ومحتشمة**، والتوتر بين هاتين **الوظيفتين «الطبيعتين»** للمرأة يؤدي في النهاية إلى مأساة عند روسو للمثل الأعلى للمرأة عند كل من «**صوفي**» في «إميل» التي لم تتم نهايتها، «**جولي Julie**» في روايته «**هلويز الجديدة**».

لم يكن روسو راغباً في الاعتراف أن جوانب كثيرة من العلاقة بين

(1) إميل ص693.
(2) إميل ص694.

الجنسين كما عرضها هي **نتائج قرون طويلة من الثقافة الأبوية** ومن التبعية **الاجتماعية والاقتصادية على الرجال** من جانب النساء وأطفالهن، ولهذا يذهب «روسو» إلى أن نتائج جنسها من المحتم أن تكون أعظم بكثير من نتائج الذكورة عند الرجال. «**فالذكر لا يكون ذكراً إلا في أوقات معينة. أما الأنثى فهي أنثى طوال حياتها أو على الأقل طوال شبابها**»[1] ـ وعلى الرغم من التسليم بأنها لا تقضي كل حياتها في رعاية أطفالها فمع ذلك «فإن ذلك هو هدفها السليم»[2]. ومن هنا فلا بد أن تتأسس تربية المرأة على مبادىء «تجعل المرأة تسعد وتخضع للرجل». «**وأنه طبقاً للطبيعة فإن على المرأة أن تطيع الرجل**»[3]. ومن الواضح أن الوضع «الطبيعي» لهذه المبادىء يعتمد على صحة مزاعم «روسو» التي **تقول إن الأسرة الأبوية، والجنس أمور طبيعية**. فما أن تقبل هذه المقدمات حتى يسير منها **تعريف المرأة من منظور الوظيفة الجنسية والإنجاب فحسب** وبين مركزها في المجتمع وتربيتها تبعاً لذلك. لقد كتبت «چولي» إلى حبيبها «سانت برو **Saint- Preau**» مختلفة في الرأي مع نموذج الكمال الوحيد الذي وضعه أفلاطون لكلا الجنسين: «**الهجوم والدفاع، جرأة الرجل وجبن المرأة هذه ليست عادات عرفية كما يعتقد فلاسفتك** لكن القوانين الطبيعية التي يسهل شرحها، والتي يمكن أن يستنبط منها في الحال كل **الاختلافات الأخلاقية الأخرى**»[4]. وهكذا ليس من الأحكام المبتسرة ـ فيما يزعم روسو ـ أو من العرف أن يجعل «لصوفي» تعليماً وتربية تتعارض تماماً مع تربية «إميل» وتعليمه، فهو مخصص تماماً لتشكيها في موضع جنس **مثير تماماً لرجلها**، بحيث **تكون زوجة محتشمة مطيعة لزوجها**، وأن تكرس نفسها لخدمة أطفالها. أما إميل فهو على العكس لا بد أن يربى على أن يكون رجلها الوحيد، في حين تُربى صوفي على أن تكون زوجته، طبقاً لقوانين الطبيعة.

---

(1) إميل ص697.

(2) إميل ص698.

(3) إميل ص693 وص766.

(4) هلويز الجديدة ص128.

ولقد قام روسو، **بتلخيص كبير لهذه النظرة عن مكانة المرأة الطبيعية في عالم أبوي** ـ قرب بداية الكتاب الخامس من «إميل» ويمكن أن تسوق الاقتباس التالي:

«لقد خُلق الرجل والمرأة كل منهما من أجل الآخر. لكن اعتمادها المتبادل على بعضهما البعض ليس متساوياً، فالرجال يعتمدون على النساء حسب رغباتهم. أما النساء فيعتمدن على الرجال حسب الرغبات والحاجات في آن معاً. ففي استطاعتنا أن نعمل بدونهن على نحو أفضل مما يستطعن بدوننا، وحتى ينلْنَ ما هو ضروري لوضعهن في الحياة لا بد أن نعطيها لهن، لا بد أن نريد إعطاءها لهن، لا بد أن نجد أنهن جديرات بها، فهن يعتمدن على مشاعرنا، على الثمن الذي ندفعه لجدارتهن، على أساس تقديرنا لجاذبيتهن وفضائلهن. إن النساء حسب قانون الطبيعة، بالنسبة لأنفسهن كما النسبة لأطفالهن، **تحت رحمة حكم الرجل**»[1].

نحن أمام حالة واضحة جداً للاستخدام الانتقائي لمفهوم الطبيعة، يستخدم لتبرير مشروعية ما يخطر في ذهن المؤلف أنه **خير ومفيد للجنس البشري**. إنه هو نفسه منهج الاستدلال الذي بسببه هاجم روسو «جون لوك» فالطبيعة التي وضعت كأساس للقانون في جميع جوانب **اعتماد المرأة على الرجل**، من الواضح أنها ليست حالة الطبيعة الأصلية التي كان يندر فيها تمايز الجنسين، فيما **يتعلق بأسلوب الحياة أو الأهلية للاكتفاء الذاتي**، بل هي بالأحرى حالة «الطبيعة» الأبوية البطرياركية، في العصر الذهبي **للأسر المنعزلة**، بما فيها من تقسيم **جنسي للعمل**، وملكيتها البدائية التي كان يملكها الذكر أي النقطة التي تُستخدم لتعريف المرأة الطبيعية. وفضلاً عن ذلك فإن الانتقال بين المنطقتين قد اكتمل في ذهن «روسو» دون أدنى اهتمام بالإجابة عن السؤال: **لماذا وافقت النساء على مثل هذا التغيير؟** إذا صحَّ حقاً أن «كل إنسان يولد حراً، مساوياً لغيره، لا يتنازل عن حريته إلا لميزته الخاصة فقط»[2]. وربما تساءل المرء بحق: كيف أمكن أصلاً أن تظهر

(1) إميل ص702.
(2) العقد الاجتماعي ص352.

الأسرة الأبوية البطرياركية إلى الوجود، تلك الأسرة التي تمَّ فيها التضحية بمساواة المرأة **وحريتها على مذبح حاجة الرجل للتأكد من أبوته لأطفاله**. على حين أنه يشعر أنه لا بد من افتراض أصل تعاقدي، لو كان هذا الأصل خداعاً، من أجل المجتمع المدني الأول لكي يرفض فكرة أن «**الرجال الشجعان الذين لا ينهزمون**» قد اندفعوا نحو العبودية[1]. لم يجد «روسو» نفسه مضطراً أبداً للتساؤل: لماذا **النساء الشجيعات** واللائي لا ينهزمن لم يفعلوا قط نفس هذا الشي غير المعقول.

والسؤال كله حول ما إذا كانت الأسرة البطريركية نتيجة للطبيعة أو للعرف هو من ثَمَّ ذو أهمية في معالجة روسو لموضوع النساء[2]. ما دامت المؤلفات التي تعرض له تماماً «أصل التفاوت» و«إميل» هما كتابان يستهدفان النفاذ إلى ما وراء جميع المؤسسات الثقافية والاجتماعية. ويعملان للعثور على ماذا كان عليه الجنس البشري في الأصل أو في حالة الطبيعة الأولى، والحقيقة التي تقول إنه **تجاهل جميع الأنواع** الممكنة الأخرى من العادات الجنسية، والعادات الأخرى المتعلقة بالزواج. كل أشكال تعدد **الأزواج**، وتعدد **الزوجات**، والمشاعية **القبلية**، والنظام الأمومي، والمجتمع الذي يقوم على الأم أو يرجع النسب فيه إليها ـ وينتهي إلى أن الأسرة الأبوية البطرياركية النووية هي أسرة من خلق الطبيعة. وهي صارخة أكثر من أي شيء آخر. وليس هناك اعتراف في كتب «روسو». المتأخرة ـ رغم هجومه على جون لوك لنفس الحكم المبتسر ـ أن هذا النوع من نظام الأسرة، مع التقسيم الجذري للعمل بين الجنسين، ووضع المرأة الذي تعتمد فيه على الرجل، وتجاوز الاهتمام بالحشمة الأنثوية، له أدنى علاقة بتنظيمات جزئية معينة

---

(1) أصل التفاوت ص163.

(2) روجر ماسترز في كتاب «فلسفة روسو السياسية» ينتهي بعد مناقشة طويلة للموضوع إلى أنه طالما أن «كل إشارة إلى الرجل المتوحش في حالته الأصلية يمكن أن تمتد إلى الأسرة النووية البدائية. . دون أي تعديل للنتائج الأساسية في تحليل روسو. . حتى إذا ما كانت الأسرة طبيعية بالنسبة للجنس البشري، فإن نتائج روسو من تصوره لحالة الطبيعة لن تتغير» (ص131). غير أنه من الواضح تماماً فيما يتعلق بطبيعية الدور الأنثوي للنساء، إنها سوف تتغير تغيراً كبيراً.

اجتماعية واقتصادية. كل شيء معروض على أنه من خلق الطبيعة. ومن هنا فعندما يشير روسو إلى رجل الطبيعة، وامرأة الطبيعة فإننا نجد لديه إشارتين لنقطتين متميزتين في ذهنه. **فرجل الطبيعة هو الرجل الذي كان يوجد في حالة الطبيعة الأصلية، مستقلاً تاماً عن أقرانه، متجنباً الأنانية، متساوياً مع كل شخص آخر، ومنغمساً في خيراته الطبيعية يشفق من عذاب أي زميل آخر**. أما امرأة الطبيعة فهو يعرّفها طبقاً لدورها في العصر الذهبي ـ معتمدة تابعة وخاضعة، مصبوغة بصبغة الخجل والاحتشام. وهكذا نجد أن نفس الحد الأدنى من الوظائف التي لا بد أن تنتج من فسيولوجيا الأنثى دون زعم الأسرة البطرياركية أنها قد امتدت إلى حد جعل روسو يقبل نماذج مختلفة من الكمال للنساء عن نماذج الكمال للرجال، وبالتالي يقبل مناهج مختلفة اختلافاً جذرياً لتنشئة كل جنس من الجنسين.

وعلى قدر علمي فإن «روسو» أبدى قدراً من الشك عن الوضع «الطبيعي» المطلوب لخضوع النساء مرتين فقط الأولى: في مقاله المبكر جداً وعنوانه «**حول النساء**» والثانية في خطابه إلى «دالمبير» حيث ظهر الشك لا على أنه شك المؤلف، وإنما ظهر بالأحرى في صورة حجة **إضافية لإقناع المفكر المتشكك**. في المقال المبكر كتب يقول:

«دعنا أولاً نتدبر حرمان النساء من حريتهن عن طريق طغيان الرجال، سادة كل شيء، من أجل العروش، والوظائف، والمهن، قادة الجيوش كل ما في أيديهم قد احتكروه منذ اللحظات الأولى بواسطة الحق الطبيعي، ذلك ما لم أكن قادراً على فهمه، والذي ليس هناك أساس آخر أعظم منه قوة»[1].

الطبيعة البطرياركية للمجتمع وتقسيم العمل طبقاً للجنس يُنظر إليها بغير شك على أنها النظام الطبيعي للأشياء في عبارة الشباب هذه، ومن الواضح أن «روسو» وصل بعد ذلك إلى نتائج مختلفة أتم الاختلاف.

ففي خطابه إلى «دالمبير» قدّم نفسه لأولئك الذين رفضوا حصر النساء

(1) «عن النساء» المؤلفات الكاملة مجلد 2 ص1254.

في الأعمال المنزلية على أنه مجرد حكم مبتسر شائع، وأن الحشمة هي من صنع القوانين الاجتماعية لحماية حقوق الأزواج والآباء، والمحافظة على النظام في الأسرة[1]. وفي البداية يذهب روسو بالتفصيل، كما سبق، إلى أن فضائل الأنثى وخصائصها، قد أملتها الطبيعة. إذن يخرج عن دائرة الاهتمام القول بأن قضيته غير مقنعة بما فيه الكفاية فهو يبحث عن ملاذ في حجة النفع الاجتماعي:

«حتى لو أننا أنكرنا أن الإحساس الخاص بالاحتشام أمر طبيعي للنساء، ألا يقل عن ذلك صدقاً أن نصيبهن في المجتمع ينبغي أن يكون الحياة المنزلية، وأنه ينبغي تنشئتهن على مبادىء تناسب ذلك؟ وإذا كان الجبن، والضعف، والحشمة، والاحتشام، هي الخصال التي تناسب النساء هي ابتكارات اجتماعية، فإن من مصلحة المجتمع أن تكتسب النساء هذه الخصائص. وأن يربيهن عليها، وأي امرأة تترفع عنها وتزدريها ترتكب إثماً في حق الأخلاق الطيبة[2].

من المستحيل أن نقول إلى أي حدّ كان من الضروري لروسو أن يعتبر هذه الحجة التكميلية الوقائية أن تكون، لكنها تكشف بوضوح البواعث الكامنة خلف اشتقاقه لرجل الطبيعة وامرأة الطبيعة من المراحل المختلفة لتاريخه الافتراضي للجنس البشري. فالمجتمع يتطلب الأسرة البطرياركية، في رأي روسو، وهكذا يعود القهقري إلى حيث يختار أن ينظر في أمر تعريف «المرأة الطبيعة» والنقطة الهامة الجديرة بالملاحظة هي أن هذا المنهج في الاستدلال، من منفعة المجتمع إلى حقوق الفرد والتزاماته، يتناقض تناقضاً تاماً مع المنهج الفلسفي العام عند روسو. فليس ثمة سوى ظرف واحد ذهب فيه بطريقة مماثلة، وكان ذلك عندما نظر في مسألة الرق عند الإغريق[3]. وكما أن رفضه الفلسفي للرق تغلّفه متطلبات الجمهورية المثالية

(1) خطاب إلى دالمبير ص83.
(2) خطاب إلى دالمبير ص87.
(3) العقد الاجتماعي، ص431، وانظر فيما بعد الفصل السابع لمناقشة أبعد لهذا الموضوع.

ومواطنوها فكذلك نفس المنفعة الاجتماعية، أكثر من قوانين الطبيعة، هي التي منعت روسو من التسليم بأية نظرية عن الطبيعة البشرية وعن الحقوق الإنسانية أو استقلال الجنس. فلو كان من الضروري أن يتأسس المجتمع على أسرة يحكمها الذكر، فلا بد أن تكون في هذه الحالة جميع العقبات المزعجة الناتجة هي بسبب النساء. وتعلقه الثابت بالأسرة الأبوية ظهر في فلسفته عن المرأة تتناقض مع فلسفته عن الرجل في جميع جوانبها أو مظاهرها الهامة.

**الطريقة الثانية**: التي سعى بها «روسو» لاكتشاف رجل الطبيعة هي محاولته فصل هذه الخصائص الفطرية في الفرد عن تلك الخصائص المكتسبة في مسار التربية والتعليم فيها هنا يختلف استدلاله مرة أخرى حول النساء اختلافاً جذرياً عن استدلاله عن الرجال.

في مؤلفاته ابتداء من «أصل التفاوت» فصاعداً، في استطاعتنا أن نجد العديد من الأمثلة عن إيمان «روسو» القويّ في قدرة البيئة على تغيير الخصائص والملكات البشرية. أن نسبة الأسباب الفزيائية لما يرجع في الواقع لأسباب أخلاقية، يقول في «إميل» ضرب من إساءة استخدام عصرنا للفلسفة[1] ويشرح هذه النقطة في «أصل التفاوت» بتفصيل أكثر يقول:

الواقع أنه من السهل أن نرى بين الفروق التي تميّز الرجال، بعضهم يرد إلى الطبيعة ما هو من عمل العادة على نحو فريد، وكذلك الأنواع المختلفة من حياة البشر التي تبناها المجتمع. وهكذا فإن المزاج الرقيق والعنيف وما يعتمدان عليه من قوة وضعف، كثيراً ما يتولدان عن الطريقة الجافة الخشنة، أو الأنثوية الناعمة التي يتربى عليها المرء أكثر من تولدها عن التكوين البدائي للأجسام. ويصدق الشيء نفسه على قوة الذهن، فالتربية لا تقيم فروقاً فحسب بين الأذهان المثقفة وغير المثقفة، وإنما تُزِيدُ الاختلاف بين الأذهان الأولى بنسبة ثقافتهم[2].

(1) إميل ص495.
(2) أصل التفاوت ص138.

ومن هنا فإننا نخطىء خطأ جسيماً لو أخذنا الرجل المتحضر كمثال للخصائص الحقيقية للنوع: «لأنه عندما يصبح اجتماعياً أو عبداً فإنه يصبح ضعيفاً خائفاً، ذليلاً، وطريقته الناعمة في الحياة تكمل الوهن والضعف لكل من قوته وشجاعته»[1]. فالأطفال المتحضرون على سبيل المثال هم أضعف ويبلغون الكفاية الذاتية متأخرين عن نظرائهم البدائيين المطلوب منهم الدفاع عن أنفسهم في أسرع وقت ممكن[2]. ومن ناحية أخرى فإن البلوغ والنضج الجنسي تصل إليها الأقوام المتحضرة والمتعلمة في فترة مبكرة عن الأقوام البدائية، ما دامت العوامل الثقافية التي تمس الفرد مساً وثيقاً في الحالات السابقة تثير تطوره المبكر النضج[3]. ويمكن أن نرى البيئة وهي تتغلب على الطبع أو المزاج في حالات لا حصر لها فيما سوى روسو.

وربما كان المثل الصارخ لإيمان «روسو» **بقوة العوامل البيئية وأثرها في حجته ضد الرق.** فهو يؤكد أن الرق كان وضعاً طبيعياً لبعض الناس، فإنه يذهب إلى أن «أرسطو» أخطأ في فهم آثار الرق على القضية. **«فإذا كان هناك رقيق بالطبيعة، فإن السبب أنه كان هناك رق ضد الطبيعة. فالقوة هي التي أنتجت أول العبيد، وجبنهم هو الذي جعل هذا الوضع يدوم»**[4]. إن البيئة التي يتربى فيها المرء لا سيما إذا كانت بيئة تتمايز وتختلف عن البيئات من حوله، هي ملزمة بتطوير بعض خصائصه الفطرية، على حساب قمع بل وتشويه بعضها الآخر. وهكذا فإن المرء يقيناً لا يستطيع أن يخبر في الناس المستعبدين، الذين يعتبرهم العالم المتحضر كذلك بدرجة كبيرة أو صغيرة، ما هي الإمكانات الطبيعية للإنسان، فنحن لا نعرف سوى نقطة البداية، في ضعف الطفولة وجهلها، إننا لا نستطيع أن نعرف جميع الغايات الممكنة التي يمكن أن يحققها الإنسان. ولقد جعل روسو هذه الفكرة واضحة جداً في فترة مبكرة في «إميل» **لستُ أعرف حتى الآن فيلسوفاً كان متهوراً لدرجة أن**

(1) أصل التفاوت ص111.
(2) أصل التفاوت ص218 (ملاحظات روسو).
(3) إميل ص495.
(4) العقد الاجتماعي ص353.

**يقول: ها هنا الحد الذي يمكن أن يصل إليه الإنسان، لكنه لا يستطيع أن يذهب أبعد منه. إننا لا نعرف ما الذي يمكن أن تسمح لنا طبيعتنا بأن نكونه، فلا أحد منا قد قاس المسافة الممكنة بين الإنسان وغيره من البشر»**[1]. وعلى ذلك ليس لنا بديل عن الاعتراف بأن حدود إمكانيات الإنسان مجهولة.

لم يكن الهدف من «إميل» وضع منهج تربوي بأي معنى وضعي أو عملي، وإنما هو بالأحرى **يشكل نقداً جذرياً للحضارة المعاصرة وأساليب التنشئة الاجتماعية وما فعلته بإنسان الطبيعة**. فإميل سيصبح إنسان الطبيعة، لا بمعنى أن يربى على التوحش، بل بمعنى أن يربى بطريقة متحررة من الأحكام المبتسرة، والآراء التي انتشرت في أي زمان معين ومكان محدد. **«والمنهج المتبع» «لا شيء سوى مسار الطبيعة»**[2]. وفي بداية كتابه يوجه «روسو» لقوة التربية العظيمة بالمعنى الواسع لهذه الكلمة: الناس **تشكلهم التربية، كما تشكل التربة النباتات فنحن نولد ضعافاً ونحتاج إلى القوة، نولد ينقصنا كل شيء، نحتاج إلى عون. نولد حمقى، ونحتاج إلى الحكم السديد. كل شيء لم يكن لدينا عند الميلاد ونحتاج إليه عندما نصل إلى سن الرشد** تقدمه لنا التربية[3]. على افتراض المسؤولية التامة عن الطفل والسلطة عليه، فإن مهمة المعلم عزله عن أحكام العالم من حوله المشوهة والمضللة، يستخدم ميوله الطبيعية، لا سيما حب استطلاعه لننمي فيه قوى الحكم المستقل.

أحد المبادىء الأساسية في تربية «إميل» إذن **أن الطفل ينبغي أن لا** يقال له أبداً أشياء عن السلطة، بل على العكس علينا أن نساعده في إبعادها عنه. ذلك لأن العقل ليس لديه القوة والخاصية الإنسانية الطبيعية التي يمكن أن تنبثق راجعة إلى الوراء بعد كبتها بل إمكانية رقيقة تغذى لو أريد لها أن تزدهر. **«والإنسان بطبيعته لا يفكر إلا قليلاً. فالتفكير فن عليه أن يتعلّمه مثل بقية الفنون الأخرى، وحتى في هذه الحالة فهو يتعلّمه بعناء كبير. وأنا لا**

(1) إميل ص281.
(2) إميل ص242 (التصدير).
(3) إميل ص246 ـ 247.

**أعلم في كلا الجنسين سوى فئتين متميّزتين حقاً: الناس الذين يفكرون، والناس الذين لا يفكرون،** والفرق يرجع في الأعم الأغلب إلى التربية[1]. وعن طريق توجيه انتباه الطفل بعيداً عن الأحكام المبتسرة الشائعة والاهتمامات التافهة سيكون المُعلِّم قادراً على تطوير قواه العقلية ومنعه من أن يعتمد على آراء الآخرين. «إذ لو أنك استبدلت سلطة العقل في ذهنه، فلن يستخدم عقله بعد ذلك، بل سيصبح ببساطةٍ ألعوبة لآراء الآخرين»[2] وعزلة إميل بعناية، والتكريس لكل جانب من جوانب تربيته يستهدف قبل كل شيء تطوير استقلاله في الحكم، وتنمية ملكاته العقلية.

وتشديد «روسو» على أهمية التربية هو أيضاً ظاهر بوضوح في نصيحته للحكام، الذين يُلقى عليهم مسؤولية كبيرة في تحديد شخصية الشعب الذي يحكمونه. «ومن ثم اصنعوا الرجال إذا أردتم قيادتهم» هكذا ينصح الذين يريدون المحافظة على الجمهورية، والطريق الوحيد لصناعة المواطنين هو تربيتهم وهم أطفال. «**إذ سيكون متأخراً جداً تغيير ميولنا الطبيعية** عندما تنمو بداخلها، وعندما تتدعم الأنانية عن طريق العادة»[3]. والمجتمع الذي يوجه التنشئة الاجتماعية يصممه روسو للأطفال المهذبين المصقولين، وهي ستكون فعّالة إذا ما طبعنا في نفوسهم الفضائل وطرق التفكير، حتى أنهم بعد هذه التربية ـ نادراً ما تكون هناك ضرورة للقوانين الصارمة لنجعلهم يفعلون ما هو في صالح بلادهم ككل[4].

لم يكن لدى روسو سوى شعور ضئيل، بل احتقار للرجال في عصره، لكن لم تكن ملكاتهم الفطرية هي التي ينكرها عليهم، بل إنه بالأحرى **نظر إلى التربية التي يقدمونها، والبيئة التي يعيشون فيها، على أنها مصدر فشلهم.** ولقد عزا «روسو» نقص الرجولة في الرجال بصفة خاصة،

---

(1) إميل ص767.
(2) إميل ص430.
(3) «مقال عن الاقتصاد السياسي» ص251 وص260.
(4) «تأملات حول حكومة بولندا» الأعمال الكاملة مجلد 3 ص965 ـ 966 والفصل الرابع في أماكن متفرقة.

ونقص **الإبداع عندهم إلى النساء** ـ الذي يرجعه لسيطرتهن الجنسية على الرجال ـ اللائي يوجهن البيئة التي يعشن فيها. كيف يمكن للرجال المعاصرين أن ينجزوا أعمالاً عظيمة ونبيلة كما فعل القدماء إذا كانوا منخرطين بهذا الشكل في أعمال تافهة لتسلية النساء؟! لقد كان الأثر المعنوي للنساء هو الذي جعل الرجال شباباً أنيقاً مخنثاً، محروماً من التدريبات الرياضية، والإثارة الذهنية، عاجزين عن دعم أنفسهم ضد المجال الملائم لأشخاصهم، فهم يقضون معظم أوقاتهم في مجتمع نسائي، حتى بدا الرجال من حول روسو، وكأنهم سينقلبون إلى سلالة كلاب صغيرة. يقول: «وإذا ما أعطيت لهم **هذه العادات الصبيانية، فإلى أي عمل عظيم يمكن أن نرتفع بأنفسنا. .؟ مواهبنا وكتاباتنا تتلوّن بلون أعمالنا الطائشة**، وهو يتحسر **«الرجال في عصري تحولوا إلى كلاب صيد»** وتربيتهم هي التي جعلتهم كذلك[1].

وهكذا، ودون أن يذهب بعيداً كما فعل هلفتيوس **«التربية قادرة على كل شيء»**، يعتقد روسو أن التربية بالمعنى الواسع للكلمة مسؤولة عن معظم خصائص الذكر الناضج، وعن الاختلاف بين الشعوب في العصور والأماكن المختلفة. وخصائص التيار المنتشر ومواهب النساء بالنظر إلى المقابل الطبيعي، انحدر ليطبق نظرياته بنفس الطريقة. ولا شك أن الفقرة التي اقتبسناها فيما سبق[2] لا تتسق مع ما قاله عن مواهب النساء. فكما أنه رفض البحث في الماضي البعيد، في الزمن البدائي عن امرأة الطبيعة، فكذلك فعل بالنسبة لرجل الطبيعة، فهو لم يعترف للفتيات بنفس الدرجة كالأولاد، لأن سلوكهن وملكاتهن ومنجزاتهن، هي وظيفة للبيئة التي نشأن فيها تماماً.

خصائص الأنثى: ويتدبر «روسو» بالتفصيل «قائمة الخصائص الأنثوية» ليرى أنها فطرية في النساء بما لا يقبل الشك، **فالخجل، والاحتشام، وحب الملابس والحلى والبهرجة، والتزين**، والرغبة في أن تحب، والشراسة

---

(1) خطاب إلى دالمبير ص103 وص112.
(2) انظر الصفحات السابقة.

الماهرة التي **تميل نحو النفاق** ـ جميع هذه الخصال يعرضها «روسو» على ـ «**أنها فطرية وغريزية في جنس النساء**»[1]. أما بالنسبة للكيف الذي يجعل المرأة تخضع للظلم والجور والأخطار التي تُرتكب ضدها «**فهي بدورها تعود إلى اللطف الطبيعي لجنسها عندما لا يفسد**». أما الأولاد فلم يتعودوا قط على مثل هذه المعاملة فمشاعرهم الداخلية تثور وتتمرد ضد الظلم «**فلم تخلقهم الطبيعة ليكونوا قادرين على تحمله أو الصبر عليه**»[2]. ولم يكن «روسو» قادراً على إدراك الصلة الوثيقة بين الاعتراض الذي قدمه ضد **نظرية أرسطو عن الرق الطبيعي** وبين نظريته التي تقول إن **العبودية أمر طبيعي في جميع** النساء. وهو يصر على هذا الانقياد الأعمى على الرغم من الحقيقة التي تقول إن روسو يجعل واضحاً جداً في فقرات **كثيرة أن النساء ما لم يملكن جميع هذه الخصائص** التي يراها فطرية أو طبيعية في جنس الأنثى، فإنها لن **تصيب نجاحاً أو** ربما **لن تبقى**، مع أنها لا بد أن تعيش في ثقافة ـ يسيطر عليها الذكر. والواقع أن «روسو» يذهب أحياناً بطريقة غائية إلى أن خصائص مثل **النفاق**، **وتحمل الظلم** هي **خصال فطرية** في المرأة **بسبب** وضعها **الثانوي** في الحياة فكانت الخصال تستهدف ذلك **على نحو طبيعي**. فما دامت المرأة في الحب، مثلاً، لها نفس الرغبات التي للرجل، لكن ليس لها **نفس الحق في التعبير عنها**، فلا بد أن تكون مزوّدة بلغة بديلة هي **لغة الخداع** حتى يجعل **مشاعرها تظهر وتُعرف** بطريقة غير مباشرة. وبالمثل ما دامت «المرأة مخلوقة لتخضع للرجل، بل حتى ولتتحمل ظلمه وتصبر على جوره فإنه من المفيد لها أن يكون لها أهلية فطرية للأنس واللطف **لكي تتحمل هذه المعاملة**»[3].

وفي تناقض مباشر مع تأكيده على الطبيعة وأسلوب الحياة، ولكي يفسر لماذا الرجال في عصره، والشباب الصغير ساروا في الطريق الذي يسيرون فيه ـ مال روسو لقبول الكثير من خُلق النساء المعاصرات والفتيات

---

(1) إميل ص703 ـ 707، وص719 وص733 ـ 734.

(2) إميل ص350 ـ 351.

(3) إميل ص ص734 ـ 735 و750.

الصغيرات على أنه حقيقة ثابتة لا تتغير. وهكذا نجد أنه على الرغم من اعترافه بأن المرأة في أسبرطة كانت قوية وسليمة من الناحية الصحية بسبب التربية الفيزيقية التي تخضع لها، ونتيجة لذلك فإن جسم المرأة لا بد أن يكون مختلفاً تماماً عن جسم السيدة الفرنسية في القرن الثامن عشر ـ فإنه تجاهل هذه الإمكانية عندما ذهب إلى أن المرأة عاجزة عن الانخراط في عمل خارج الأعمال المنزلية. وبدلاً من ذلك نراه يرسم صورة غير معقولة لامرأة «لم تخضع قط للمشي، ويندر أن تعرف كيف تمشي بعد خمسين سنة من التراخي والكسل»[1] محاولة أن تشكل نفسها بين يوم وليلة وتتحول من أمٍّ مرضعة إلى جندي.

وبنفس الطريقة، فإن تذوق الجنسين للعب والتسلية يُعامل على أنه فطري وليس مشروطاً بالظروف أو البيئة المحيطة «الأولاد يبحثون عن الحركة والضجيج» بينما «الدُّمية هي لعبة الفتاة المفضّلة. فها هنا نراها تتحدد بوضوح عن طريق غرضها في الحياة». «تقريباً منذ أن تولد الفتاة وهي تحب الزينة. وما أن تفهم ما يقوله الناس، حتى يحكمها ما يريده الناس وما يفكرون فيه. لكن إذا ما حاول أي إنسان يحمل قدراً من الغباء أن يمارس هذه الأساليب في السيطرة على صبي صغير، فسوف يفشل فشلاً ذريعاً. فبالإضافة إلى أن الطفل يولد حراً مستمتعاً بذاته فإنه لا يكترث كثيراً بما يقوله الآخرون عنه»[2]. ويبدو من الصعب جداً أن يتسق هذا التمييز بين الجنسين مع واقعة أن قدراً كبيراً من الرعاية مخصص لعزلة «إميل» من التأثر بالآراء، وفضلاً عن ذلك فهو لا يبرهن على شيء إطلاقاً فيما يتعلق بالخصائص الفطرية للأولاد والبنات، وإنما يستشهد فحسب بأن البنات الصغيرات يدركْنَ مبكراً جداً أنهن عندما يكُنَّ جميلات سوف يلفتن الأنظار. فذلك لا يؤدي إلى أية نتائج حول كيفية سلوكهن إذا ما عوملن نفس المعاملة، وكان لهن نفس الحرية، وفرصة الاستمتاع بأنفسهن مثل الأولاد. إنَّ الأساس المزدوج لنتائج «روسو» عن الاختلاف الفطري بين الجنسين

(1) إميل ص699.
(2) إميل ص ص703 ـ 704.

توضحه واقعة أنه عندما يدعو القارىء لملاحظة ولد وبنت «ولداً للتو» ليرى الاختلاف في تعاملهما في موقف ما، فإن هذه الأمثلة تتحول ليصبح عمرها لا يقل عن ست سنوات[1]. ومن الواضح أن تأثيرات البيئة حتى ست سنوات، يُنظر إليها في هذا السياق، وإن لم يكن في سياقات أخرى، على أنها تافهة.

ويعالج «روسو» القدرات العقلية بمثل هذا المنظور فهو يؤكد على أهمية التربية والبيئة، لكنه لا يطبق ذلك على النساء، رغم تأكيده المنعزل أن القدرة على التفكير عند الجنسين هي تقريباً نتيجة للتربية. وفي حاشية على نفس الفقرة التي نُسب فيها نقص الإنجاز العقلي عند الرجال المعاصرين إلى أسلوب حياتهم، فلا يشغل ذهنهم سوى توافه الأمور ـ يقول على نحو قاطع: «إن النساء، بصفة عامة، لا يحببن أي فن، ولا يعرفن شيئاً عن أي فن، ولا يملكن أية عبقرية[2]. وهُنّ يستطعن النجاح في أعمال قليلة ـ لا تتطلب سوى لمحة سريعة، وذوق، وأحياناً شذرات قليلة من الفلسفة والاستدلال». (من خطابه إلى دالمبير) لكن ليس لديهن على الإطلاق «شعلة العبقرية السماوية» وحتى إذا كان لا زال من الممكن تطبيق نظرية البيئة على نساء عصره غير المتعلمات، فإن «روسو» لا يستطيع أن يرى سوى النقص في الإنتاج أو الإنجاز على أنه حقيقة ثابتة.

غير أن «روسو» لم يؤكد في البداية أن المرأة أدنى من الرجل في القدرة العقلية، ثم يستنتج نتائج من هذه المقدمة عن وظيفتها المناسبة ومركزها في المجتمع. بل كان منهجه، على العكس، يبدأ من الزعم بأن دور المرأة هو أن تكون موضوعاً جنسياً للرجل مرغوباً فيه ومُخلصاً له، أن تكون زوجته وأم أولاده. ثم يستنتج بعد ذلك نتائج عن كيف ينبغي أن تكون قدراتها العقلية لتناسب وظيفتها الخاصة. ومن المحتمل جداً فيما يبدو، لأسباب عدة، أن روسو لم يكن مقتنعاً تماماً أن النساء هن بالضرورة وبالفطرة أدنى عقلياً من الرجال.

---

(1) إميل ص711.

(2) خطاب إلى دالمبير ص103.

**أولاً**: من المهم أن نلاحظ أن روسو في مقالاته الأولى المبكرة عن النساء عبَّر عن أفكار عن قدرات المرأة تختلف أتم الاختلاف عن تلك الأفكار التي عرضها فيما بعد. فقد ذهب إلى أن التاريخ لو لم يُكتب بمثل هذا التحيز للذكور لما كان هناك مثل هذا التفوق في عدد الأبطال عن عدد البطلات كما يروى في كل صفحة من صفحاته. ولكان التوازن بينهما أمراً محتملاً. فعلى الرغم من أن عدد الرجال، في ظل الظروف السائدة، الممتازين سيظل متفوقاً «فسوف نرى في الجنس الآخر نماذج للفضيلة المدنية والأخلاقية، كاملة من كل وجه»[1] وفضلاً عن ذلك فإنَّ التفرقة التي تظل باقية يمكن تفسيرها من منظور أن الفرص التي تعرض على المرأة أقل من المتاحة للرجل. وذلك يبرهن على شجاعتهن وبطولتهن في مناصب القيادة. أما أولئك الذين كان لهن شرف الوصول إلى تلك المناصب فإنهن يتميّزن بطريقة رائعة. وهكذا ينتهي روسو إلى أن يقول: «أنا أكرر أن المرأة إذا سمحت ظروفها، سوف تُبدى نماذج عالية من عظمة الروح، وحب الفضيلة، وبأعداد غفيرة أكثر مما فعل الرجال. إذا لم يذهب ظلمنا بحريتهن كل الفرص التي يمكن أن يظهرن فيها في أعين العالم[2]. وهو يشير بالإضافة إلى ذلك إلى وجود عدد من الكتاب النساء الموهوبات ليبرهن على أنه من إعطاء النساء فرصاً أعظم تظهر إمكانياتهن العقلية الحقيقية. ففي هذه المرحلة، إذن، من فكر روسو كان من الواضح أن نقص الفرصة هو الذي يفسر الاختلاف والتفاوت بين إنجازات الرجال وإنجازت النساء طوال التاريخ.

**ثانياً**: على خلاف لوك[3] لم يذكر «روسو» الملكات الدنيا للنساء ليبرر سيطرة الرجل المطلقة على الأسرة، لكنه بدلاً من ذلك يؤكد أنه لا بد أن يكون هناك مصدر واحد للسلطة، وأن النساء أحياناً ينفرن من وظيفة الإنجاب، وينتهي من ذلك إلى أن الرجل ينبغي أن يسيطر لأنه «عندما يكون

---

(1) مقال حول النساء ص72.

(2) مقال حول النساء ص73.

(3) جون لوك «الدراسة الثانية من الحكومة المدنية» الفصل السابع، 82.

التوازن تاماً، فإنه قشة ضئيلة كفيلة بأن تَقْلب الميزان»[1]. وسيكون غريباً أن ننظر إلى الميزان على أنه معقول على هذا النحو، يقيناً لو أنه أعتقد أن النساء كن دائماً أدنى من ناحية العقل، فطرياً، من الرجال.

وعلى الرغم من هذه الحقيقة فإنَّ «روسو» سواء في «إميل» أو خطابه إلى «دالمبير» متفقاً مع تراث طويل في الماضي على الأقل حتى أرسطو، ولا يزال ياً[2]، يرى أن لدى النساء ضرباً من الاختلاف العقلي عن الرجال وأدنى منهم، ونقص القدرة على الاستدلال العقلي والإبداع «العقل الموجود عند المرأة هو العقل العملي، الذي يمكنهن بسهولة من اكتشاف كيف يصلن إلى نتيجة معينة، لكنه لا يمكّنهن من الوصول إلى النتائج نفسها»[3]. فليس في استطاعة النساء أن يكتشفن المبادىء كما يستطيع الرجال، لكنهن بالأحرى يجمعن التفاصيل. لكن كما سيتضح من الفقرة المقتبسة القادمة، فإن مفارقة الفكر عند روسو عن قدرات النساء يمكن تفسيرها جزئياً من ناحية بواقعة أنه كان أقل اهتماماً بما يستطعن إنجازه أكثر مما ينبغي عليهن إنجازه.

«البحث عن الحقائق النظرية والمجردة، ومن المبادىء والبديهيات في العلم، كل شيء ينطوي على تعميم للأفكار **ليس داخل نطاق المرأة**. فدراستها **ينبغي أن تهتم** بالأمور العملية. **فمهمتهن** تطبيق المبادىء التي يكتشفها الرجل. ويترك لهن أن يعملن الملاحظات التي تؤدي بالرجل إلى اكتشاف هذه المبادىء»[4].

---

(1) مقال عن الاقتصاد السياسي ص242.

(2) ويظهر مثل حديث صارخ لهذا في عبارة جين موريس الكاتبة التي عانت حديثاً من تغيير الجنس «لقد كنتُ أخشى أن يكون تغيير الجنس معناه أن أفقد موهبتي في الكتابة» وتقول «يبدو أن ذلك لم يمس.. فلم أشعر أن آخر كتاب، يهتم أكثر بالتفصيلات وبالناس أكثر من اهتمامه بالاندفاع القوي مع الأشياء. فأعتقدت أنني فقدت شيئاً من عجرفة الذكر» (مجلة نيوزويك عام 1974). فحتى الشخص الذي كان عضواً في الجنسين لديه انطباع بأن قدرتهما الذهنية مختلفة! حتى أن أي شخص يعتقد أنه ـ أو أنها ـ أجرت جراحة في المخ.

(3) إميل ص720.

(4) إميل ص736 (التشديد من عندي).

وهنا مرة أخرى عندما يقال لنا «إنَّ فن التفكير غريب عن المرأة، لكن ينبغي عليهن فحسب أن يتصفحن ظاهر علم «الاستدلال»[1]، فعلينا أن نكون على يقين من أن إمكانات المرأة، في الجانب الرئيسي من مؤلفات روسو هي في الواقع غير مناسبة للموضوع، وما هو أكثر أهمية أنه **ينبغي** عليها، من حيث الجسد والروح معاً، ما يريد لها الرجل أن تكون: مساعدته في العمل بقدر ما تكون محظيته. وإنه لمن المؤكد أنها لن تستفيد شيئاً إنْ هي حاولت أن تكون شيئاً آخر. فـ«جولي» تكتب إلى حبيبها «سان ـ برو» وهي بالقطع تعبّر عن رأي روسو حين تردد هذه الوظيفة بدلاً من أن تحصى خصائص النساء من الناحية الوصفية ويرفض بشدة حجة أفلاطون ما دامت الاختلافات بين الرجل والمرأة تصل إلى حدها الأدنى فلا بد لهن من تربية مختلفة. لكن «جولي» ترى أنه من الواضح أن «غرض الطبيعة» و«مقاصد الخالق» أن لا يكون الجنسان متشابهين. فطالما أن غرض الطبيعة والخالق يستهدف جعل المرأة زوجة، ومربية للأطفال، ومشرفة على الأعمال المنزلية، كما يستهدف تخصيص الرجال للعمل والسعي على الرزق في العالم الخارجي. «فهذه المحاكاة العابثة من جنس لجنس آخر هي قمة الحماقة التي تجعل الرجل الحكيم يسخر منها كما أنها تطرد الحب. إنَّ الرجل الكامل والمرأة الكاملة **ينبغي** أن لا يشبه كل منهما الآخر في الروح أكثر من الوجه»[2].

من الواضح أن «روسو» لم يهتم، في نضجه، باكتشاف أن الإمكانات الطبيعية للمرأة قد تمكنها من الإنجاز، وإنما اهتم ببساطة إلى توجيهها إلى دورها كمساعد ومعين للرجل ومكمل له في الأسرة الأبوية البطرياركية، ولم يتجاوز «روسو» هذه النظرة الضيّقة لإمكانات المرأة. ولقد أكد «روسو» عدة مرات أن عقل الفتيات الصغيرات مبكر النضج عن عقل الأولاد الصغار، والتفسير الذي يقدّمه لذلك هو تفسير وظيفي خالص، فهن جميعاً عليهن أن يصن الجوهرة الثمينة للبكارة، حتى أن الفتاة يُعهد بها إلى وصي أو حارس.

---

(1) إميل ص791.

(2) هلويز الجديدة ص128.

وكما توضح «جولي» ذلك بقولها: «إذا كان العقل في العادة أكثر ضعفاً ووهناً عند النساء فهو يتشكل كذلك، وينضج عندهن مبكراً على نحو ما تنمو زنابيل عبّاد الشمس وتموت قبل ثمار البلوط. إننا نجد أنفسنا منذ لحظة البداية يعهد إلينا بهذا الكنز الخطير الذي يضعف حكمنا العناية بالمحافظة عليه[1].

وما أن يتطور عقل المرأة على نحو كاف بحيث تستطيع أن تعرف كيف تحافظ على بكارتها وتحقق من ضرورتها وأنه من الجوهري بالنسبة لها أن تفعل ذلك، مهما كلفها، حتى يكون في استطاعتنا أن نستنتج أنها ستكون ساكنة إلا بمقدار ما يُطلب منها أن تكون زوجة فاضلة وأما جيدة. ومن ناحية أخرى عندما يطرح السؤال: «أيمكن للنساء أن يكون لهن عقل جاف؟ سوف تتبعه في الحال الإجابة: «إنَّ من الجوهري بالنسبة لهن تهذيبه. أتكون هذه الثقافة للوظائف المفروضة على النساء، أهي تتعارض مع البساطة التي تناسبهن؟»[2]. وإذا كانت النساء قادرات على العقل، فمن الواضح أنه ينبغي تدريبهن للاستدلال فحسب لو كان يساعدهن في إنجاز وظائفهن المناسبة على نحو أفضل ولا يجعلهن أقل إسعاداً للرجال.

ولقد رأى روسو الخصائص المناسبة للجنسين في المجالين الأخلاقي والعقلي على أنها تكمل بعضها بعضاً بالضرورة، فهي منفردة ناقصة، وغير كاملة، وهما معاً يشكلان كلاً واحداً في موجود متناغم، فمن حيث العقل «النساء لديهن الدهاء والفطنة أكثر في حين أن الرجال أكثر عبقرية. فالمرأة تلاحظ بينما الرجل يستدل، وينتج من هذا التعاون الاستنارة، ومعرفة تامة أكثر مما يستطيع العقل البشري أن ينجزه»[3]. وليس ذلك أقل صدقاً في ميدان الأخلاق «فالعلاقة الاجتماعية بين الجنسين هي شيء رائع. وينتج عن هذا الارتباط شخص أخلاقي تكون فيه المرأة هي العين والرجل هو الذراع، لكن في مثل هذا الاعتماد من أحدهما على الآخر، الرجل يعلم المرأة ما

(1) هلويز الجديدة ص55.
(2) إميل ص730.
(3) إميل ص737.

ينبغي عليها أن تراه، وتعلم المرأة الرجل ما ينبغي عليه أن يعمله»[1] وبالمثل في الزواج المفترض بين «جولي» و«دولمبير» تقول جولي إنه ليس للاثنين سوى عقل واحد، وفيه «يكون هو الفهم وأكون أنا الإرادة»[2]. فجولي تشعر، وتثير، وتلهم الناس في حين أن «دولمبير»، يستدل ويتخذ القرارات. وكما أشارت «جوديت شكار» فإنه على حين أن «روسو» يتحاشى استخدام تراث العصور الوسطى مجاز «الجسد السياسي» في المجال السياسي، فإنه يطبقه بصورة معدّلة قليلاً في مجال الأسرة، ليصف التكامل الطبيعي بين الجنسين أثناء الزواج[3]: فإذا لم يكن الرجل والمرأة متكاملين بالطبيعة فإن مؤسسة الزواج، فيما يقول روسو، ستكون في خطر، ومعها الأساس الذي يقوم عليه الاستقرار الاجتماعي. لأنه إذا كان الرجل والمرأة مزودين بمواهب تامة وكاملة لكل منهما بدلاً من الاعتماد المتبادل بينهما «فإنهما سيعيشان في شقاق ونزاع لا ينتهيان، وسوف تكون العلاقات بينهما مستحيلة».

ومن ثمَّ فإن السبب الذي جعل «روسو» يرفض تطبيق معتقداته عن الأثر الهائل لعوامل البيئة، على النساء كما فعل في الرجال، وينتهي إلى أن إمكاناتهن لم تكتشف كذلك، هو إقناعه القوى بفضائل الأسرة البطرياركية، فهو الذي جعله ينفر من اعتبار النساء شخصيات مستقلة أو يكُنَّ شخصيات في أي سياق آخر غير الأسرة. ويؤكد روسو أن الحجج عن المساواة أو اللامساواة بين الجنسين، ليست ببساطة سوى مناقشات عابثة، لا سيما إذا ما أدرك المرء ما الذي ينبغي أن تكون عليه المرأة لكي تحقق وظيفتها الطبيعية والجنسية ووظيفة الأم[4].

وعلى حين أن روسو يشترط نظامين متميّزين ومختلفين جداً للأولاد، يعتمدان على ما إذا كان القصد جعلهم مواطنين أو رجالاً مستقلين طبيعيين،

---

(1) إميل ص720.

(2) هلويز الجديدة ص374.

(3) «الرجل والمواطن» ص199.

(4) إميل ص693 ـ 698 لا سيما ص693.

فإنه لم يضع سوى نوع واحد فقط من التربية يتناسب مع النساء وهو نظام، كما سوف نرى، لا يناسب المرأة كمواطنة، بالمعنى الذي يستخدم فيه روسو هذه الكلمة، فإنه بالقطع لا يناسبها كشخص مستقل. وما يسمى بتربية المرأة الطبيعية هو تدريبها على الاحتشام والبساطة والانصياع والأعمال المنزلية، والخضوع التام للرأي السائد، وتربية «صوفي»، هي فشل تام على نحو ما يظهر لنا، وتلك هي النتيجة المنطقية للدور الضيق الذي أعتقد روسو أنه الدور الوحيد المشروع للمرأة.

وكما سبق أن قلنا، فإن كتاب «إميل» هو نقد، ليس بالضبط للتطبيق العملي للتربية المعاصرة، بل لكل ما أنتجته الحضارة «لرجل الطبيعة». «كل شيء خيّر إذا ما ترك بين يدي خالقه، لكنه ينحط إذا ما ترك للإنسان. . فهو يجذم كلبه، وحصانه وعبده. . وهو لا يريد أن يترك شيئاً على نحو ما صنعته الطبيعة، ولا حتى الإنسان. فهو يروضه كما يروض الحصان بحيث يجعله متفقاً مع ذوقه كالشجرة في حديقته»[1] أما إميل فهو استثناء. إنه طفل ذكر سليم الصحة، ينبغي أن يُربى على أساس أن يكون متحرراً من الأحكام المبتسرة المنتشرة في العالم من حوله ـ ذلك العالم الذي لا بد أن يجرده من خيريته وأمانته الطبيعية ليشكّله في أذواق وحاجات الحضارة الفاسدة. إن الطريق الوحيد لاكتشاف القوى الكامنة في الإنسان، هي النظر في أصوله، وطفولته، وتشجيعه لتطوير جميع إمكاناته الطبيعية على نحو ما تتجلى هي ذاتها. هكذا كان تعريف روسو لرجل الطبيعة هو تعريف ممتد لا ينتهي، فهو لا بد أن يتحرر ليصبح على نحو ما يستطيع، وما يريد أن يكون.

أما المرأة فهي بالمقابل تعرَّف تعريفاً غائياً تماماً، من منظور ما يُرى أنه غرضها في الحياة، ومن ثمَّ كان تعليمها يمليه عليها تماماً وظيفتها والخصائص التي تعتبر جوهرية في حياتها، إذ أُريد لها أن تحققها على نحو مناسب. وطالما أنه يذهب إلى أن الأسرة جوهرية للمجتمع، ويزعم أن مركز المرأة الثانوي يمليه ضرورة أن الأبوة ليست موضع شك، فإن «روسو»

(1) إميل ص245.

ينتهي إلى أن الخطوط العريضة لتربية الأنثى تنبع من ذلك على نحو مباشر. وكما اعترف كثير من الباحثين في «روسو»، فإن التربية المقترحة للنساء تقوم بالتالي على مبادىء تتعارض مباشرة، وبشكل أساسي مع مبادىء التربية المقترحة للرجال[1] هذا التقابل بين تربية «إميل» المبنية على قدرات الرجل المجهولة، وتربية «صوفي» المؤسسة على تربيتها الأنثوية المحددة بشكل ضيق، تُلخّصها بوضوح الفقرة التالية، التي ينبغي مقارنتها بالكتب الأربعة الأولى من «إميل»:

لا بد أن تكون تربية النساء مرتبطة تماماً بالرجال، لإسعادهم ولتكون نافعة لهم، ومحبوبة ومحترمة منهم، وتربيتهم عندما يكونوا صغاراً والعناية بهم عندما يشبون، وتبذل لهم النصح وتجعل حياتهم سعيدة وجذابة ـ تلك هي واجبات النساء في كل العصور، ويجب أن يتعلمنها منذ الطفولة. وطالما أننا نرفض العودة إلى هذا المبدأ، فإننا سوف نضل هدفنا وننحرف بكل ما نعطيه للمرأة ما لم تكن نتيجته إسعادنا[2].

وبعد أن درس عدم إمكان إعطاء المرأة أية تربية عقلية على الإطلاق بل أن نحصر تدريبها في «أعمال جنسها فحسب»، انتهى روسو إلى أن هذا الحل لن يكون كافياً أو مقنعاً إلا لحياة بسيطة منعزلة غير فاسدة. فالواقع أن واجبات المرأة بسيطة للغاية فخضوعها لسلطة زوجها المطلقة وتكريسها لنفسها لخدمة أطفالها هي نتائج طبيعية لمركزها في الحياة الذي لا يحتاج إلى فكر وروية من جانبها لتعرف هذه الواجبات. ومن هنا كانت المرأة في البيئة الريفية الأخلاقية يمكن أن تترك في جهل عميق دون خوف على فضيلتها. لكن في عالم المدينة الفاسد الذي لا يمل من إغرائها، ويحيط بها الكثير من الأحكام المدمرة المخربة تقودها إلى الضلال والانحراف، فإنها سوف تحتاج إلى قدر من التربية المتقدمة التي تعمل على تطوير ضميرها ومعرفة تامة بنسق القيم السائد حولها في آن معاً. وطالما أنها سوف تحافظ

---

(1) انظر مثلاً: بير برجلين «مدخل إلى إميل» P. Cxxii و«تربية صوفي» ص114. وماسترز الفلسفة السياسية عند روسو ص21.

(2) إميل ص703.

بالضرورة على جميع الممتلكات التي يعتمد عليها شرف زوجها، فلا بد من تربيتها حدَّ المستوى الذي تستطيع فيه مصالحة أوامر ضميرها مع متطلبات الرأي العام، ناظرة إلى جميع الأحكام المبتسرة نظرة جادة، رافضة إياها عندما يكون ضميرها في صراع معها. ولا يمكن أن تتم المعرفة الصعبة دون تهذيب ذهنها وعقلها[1]. وفضلاً عن ذلك، على نحو ما سنرى في الفصل الثامن، فإن مصير عملية التوفيق والمصالحة التي اقترحها روسو للنظريتين: الضمير والرأي العام، كان في الواقع مهمة مستحيلة.

أما بالنسبة للسؤال عن المركز المناسب المخصص للمرأة وأسلوبها في الحياة. فقد كان روسو على يقين أن اليونان (وإن كان في هذه الحالة يستبعد الأسبرطيين) كان عندهم وحدهم الإجابة الصحيحة عنها[2]. لا سيما بعد الزواج «ليس ثمة أخلاق طيبة للنساء بعيداً عن الحياة المنزلية والانطواء على الجنس»[3].

وهو يستشهد باستحسان بشعار بيركليس الذي يقول فيه إن «المرأة الصالحة ينبغي أن لا تتعلم أبداً»، ويقتبس آراء أرسطو عن النساء في فقرات من «إميل» حذفت بعد ذلك. وكما قال الفيلسوف القديم على حين أن المرأة وحدها ينبغي أن تُنظم المنزل، فإنها ينبغي أن تنحصر بداخله، وينبغي أن تظل تحت سيطرة القانون المطلق لزوجها[4]. ويعتقد روسو أن النموذج اليوناني في العزلة الكاملة والأعمال المنزلية «هو أسلوب الحياة الذي تفرضه الطبيعة ويحتمه العقل لجنس الأنثى»[5].

وعند روسو أن الطبيعة لا تُملى فقط تربية مختلفة ونظاماً للحياة يختلف أتم الاختلاف بين الجنسين، بل تفرض أيضاً أن يعيشا في الأعم

---

(1) إميل ص732.
(2) إميل ص704 ـ 705 وخطاب إلى دالمبير ص88 ـ 89.
(3) خطاب إلى دالمبير ص82.
(4) «شذرات من أجل إميل» الأعمال الكاملة مجلد 4 ص872. قتبس من «تدبير المنزل» الكتاب الثالث، ويعتقد الآن أنه بقلم واحد وأكثر من تلاميذ أرسطو.
(5) إميل ص705.

الأغلب منفصلين أحدهما عن الآخر. كما قال في خطابه إلى «دالمبير»: دعنا نتبع ميول الطبيعة دعنا نراعى صالح المجتمع، وسوف نجد أن الجنسين ينبغي أن يتصلا أحياناً على أن يكون الأمر المعتاد هو عيشهما منفصلين[1]. وكان ذلك أيضاً هو النظام المفضّل عند القدماء. وهو كذلك السبب الذي جعل روسو يمتدح نوادي «جينيف»، لأنها تشكل طريقة يستطيع فيها الرجال أن يتحرروا من قيود المطالب وثرثرة نسائهن، ويتحدثون في أمور أكثر أهمية. بينما تستمتع النساء بأحاديث القيل والقال التي يحتمل أن تكون سيئة لكنها أخف ضرراً من الأعمال البديلة التي يمكن لهن أن يكرسن أنفسهن لها. وهنا كذلك، في رأي روسو، نجد أن الارتباط الزائد جداً بين الجنسين لا يؤدي إلى انهيار الأخلاق فحسب، بل يؤدي أيضاً إلى ضياع هيبة الرجال: «فما دمنا نعجز عن أن نجعل من أنفسنا رجالاً، فسوف تصنع منا النساء نساءً[2]. وعندما اعترض ناقد على النوادي كان رد «روسو»، يقول له: «ابحث عن طريقة أخرى يستطيع فيها الرجال أن يعيشوا منفصلين عن النساء، وسوف أتخلى عن تلك الطريقة»[3].

«هذا المبدأ الذي تعتمد عليه كل أخلاق جيدة»[4]. تطور في «هلويز الجديدة» بتفصيل أعظم: فعلى الرغم من أن «جولي» وزوجها يعيشان معاً، فإنهما لا يفعلان أبداً نفس الشيء أو شيئاً واحداً. طالما أن الميول التي وهبتها لهما الطبيعة مختلفة باختلاف الوظائف التي فرضتها عليهما[5] ومن هنا فإن «فولمار» و«جولي» يتفقان على أن هذا الانفصال في أسلوب الحياة، والتقسيم الكامل للعمل، هو أفضل طريقة طبيعية للحياة، سواء بالنسبة للحب أو انسجام الزواج. وفضلاً عن ذلك فإن الخدم، فيما عدا بالنسبة لوجبات الطعام، وبعض الاحتفالات التي تخضع للرقابة، يعيشون منقسمين

(1) خطاب إلى دالمبير ص100.

(2) خطاب إلى دالمبير ص100.

(3) خطاب إلى م. لينياب المراسلات العامة 4، ص114.

(4) خطاب إلى دالمبير ص107 حاشية.

(5) هلويز الجديدة ص450.

تماماً تبعاً للجنس حتى يضمنوا عفتهم واحتشامهم وهما أساس الأخلاق كلها. والنظام المنفصل الذي يحكم في كلارنس (مدينتهما): «يشهد على صحة أنه في البيت منظم تنظيماً جيداً ينبغي أن لا يكون بين الرجال والنساء سوى ارتباط ضئيل»[1].

ومن المهم أن نلاحظ أن «سان برو» وهو يمتدح نموذج الحياة المفضَّلة عند آل فولمار، يذهب إلى أنه باستثناء الفرنسيين وأولئك الذين يحاكونهم، فتلك في الواقع هي العادة المتبعة بصفة عامة بين سان العالم. ويختتم كلامه «ذلك هو النظام العام الشامل الذي يظهر أنه طبيعي، حتى في الأقاليم التي انقلبت لا زلنا نشهد بقاياه»[2].

وهذه الحجة تتعارض تعارضاً صارخاً مع خصائص روسو الذي كان من جوانب كثيرة محطماً للعادات والتقاليد ليس معتاداً، بالقطع، أن يذهب إلى أن التطبيقات والممارسات المعاصرة في العالم تجسّد ما هو طبيعي وضروري للجنس البشري. وكما قال في السابق عن دعوى «لوك»، الأسرة طبيعية. فكذلك أيضاً حجته هذه التي سوف تؤدي إلى إقرار أن «الطبيعة تنشأ المجتمع المدني أيضاً. كما تنشأ الفنون والتجارة، وكل ما ادعى أنه نافع للإنسان»[3].

لقد فشل «روسو» أن يطبق في حالة النساء أنواع الحجة التي استخدمها في تعريف «رجل الطبيعة»، وبدلاً من ذلك وجد أن وضعهن الطبيعي هو

---

(1) ويعتقد روسو أن مثل هذا المبدأ الذي ينص على الانفصال الاجتماعي بين الجنسين لا يصلح إلا بين هؤلاء الناس الذين لم يفسدوا بعد. وهو مطلب حققته أسرة فولمار، والمواطنون من أهل جينيف لكنه لا يصلح إلا بقدر ضئيل جداً للعالم الواقعي. فانعزال الجنسين في المجتمعات الفاسدة ينبغي أن لا نحاول القيام به. وكل ما يمكن أن نأمله بالنسبة لهذه المجتمعات «أن نهبط من جديد، إذا كان ذلك ممكناً إلى النقطة التي نكون عندها قد فسدنا فحسب» (خطاب إلى دالمبير ص110).

(2) هلويز الجديدة 450.

(3) أصل التفاوت ص216.

دورها المساعد في الأسرة الأبوية، وقد وهبتها الطبيعة تلك الصفات الضرورية اللازمة للقيام بهذا الدور. وهو هنا يهدم حجته الخاصة عما هو طبيعي مرة أخرى، ليستخدم ما هو منتشر في ممارسات العالم كمعين ودعم لأسلوب الحياة المنفصل عنده الذي يفصل بين الجنسين. ولما كان قد اقترح شكلاً من أشكال التربية للنساء، يجعلهن موضوعات جنسية محببة، وزوجات خاضعات، فإن روسو يواجه مأزقاً حرجاً هو أن النساء اللائي يربين على هذا النحو غير صالحات ليكن رفيقات كل يوم لنوع الرجال الذي يعتقد أن المجتمع بحاجة إليه. وحلّه الوحيد هو أن ينتهي إلى أن يقول إنَّ ذلك ليس نافعاً اجتماعياً فحسب، وإنما هو أن الطبيعة التي تجعل الجنسين في أغلب الأحيان، ينفصل الواحد منهما عن الآخر.

# الفصل السابع

## المساواة والحرية بين الرجال

القيمتان اللتان تنتشران أكثر من غيرهما وتتعايشان في فلسفة روسو الاجتماعية والسياسية. هما: المساواة والحرية. وعلى حين أنه يرى أن هذه الصفات جوهرية للرجال، فإنه ينكر أنها تناسب النساء، وهذا التقابل في النظرة هو موضوع الفصل الحالي.

لقد كان عدم المساواة أو التفاوت واحداً من أعظم اهتمامات «روسو» وهو ذلك التفاوت السائد من حوله. ومن أكثر الموضوعات شيوعاً في فلسفته، ألا وهو اكتشاف مبادىء النظام السياسي التي يمكن أن تقلل التفاوت بين الناس إلى الحد الأدنى[1]. ولقد نشأت كراهيته العميقة لعدم المساواة من خبرته الشخصية. وكما قالت جودت شكلاً «لقد كانت اللامساواة عنده باستمرار تجربة شخصية عميقة، وممارسته للقسوة من جانب، وللعبودية والخوف من جانب آخر»[2]. فصدمة المصلحة تقتضي منه أن يكون أولاً صبياً تحت التمرين، ثم خادماً خصوصياً، بعد طفولة قيل عنها: «إنه اعتاد أن يعيش فيها على أساس المساواة التامة مع الراشدين»

---

(1) يقول روسو: «في النماذج الأولى للمجتمعات السياسية، كان الزعيم يشكّل صورة الأب بينما يتخذ الشعب وضع الأبناء. والفرق بينها وبين الأسرة هو أن الأب في الأسرة يبذل حبه لأولاده بما يقوم به من رعاية وعناية بهم، في حين أن شهوة القيادة في الدولة تقوم مقام هذا الحب الذي لا يكنه الزعيم لشعبه. .» العقد الاجتماعي ص36 ـ 37 (المترجم).

(2) شكلاً «الرجل والمواطن» ص19 وانظر ص30 وانظر أيضاً: جين ستارونبسكي ـ «الفكر السياسي عند جان جاك روسو»، في كتاب بود بوفي «جان جاك روسو» ص ص84 ـ 85.

جعلته ينتهي بسرعة إلى النتيجة إلى أن يقول: إن أي ارتباط فيه عدم مساواة فيه على الدوام إساءة للجانب الضعيف[1]. فهو يشعر أنه يعرف الجانب المظلم من اللامساواة معرفة حميمة، وهذا الجانب هو الذي طرقه.

وكتاب روسو «أصل التفاوت» هو نتيجة تأملاته حول المساواة الطبيعية المقررة بين البشر، وتأملاته حول التفاوت أو اللامساواة التي خلقوها. (أصل التفاوت ص78).

ولا شك أن هناك اختلافات وفروقاً طبيعية بين الأفراد، اختلافات جسمية، وفي القوة الذهنية والمواهب ومن ثمَّ في قدراتهم على الإنتاج والتحصيل. لكن العلاقات السياسية المختلفة التي استقرت بين الناس إما أن تبالغ أو تقلل وتعوض هذه اللامساواة الأصلية.

وكما لاحظنا من قبل فإن العصر الذهبي، عصر الاستقلال، ومن ثم الأسر الأبوية البطرياركية المتساوية ـ نظر إليه روسو على أنه «أسعد حقبة وأعظمها دواماً. وأفضل حقبة للإنسان. وهو يعتقد أنه انت هناك بعض الأحداث القاتلة، التي أخرجت الإنسان من حالة المساواة الحقيقية»[2]. والأحداث القاتلة التي أدت إلى حالة اللامساواة المتزايدة بين أعضاء جنس الذكور، كانت هي التي أسست الملكية الخاصة، وتقسيم العمل، وتبادل السلع. وكان من نتيجة هذه التطورات أن بعض الناس امتلكوا وبعضهم احتاجوا، ومن ثم أغتنى البعض على حساب البعض الآخر. والخطوة من هنا إلى اللامساواة السياسية يفسرها الجزء الثاني من «أصل التفاوت»، على أنها نشأت من غواية الغني للفقير بعقد زائف. والفقير الذي أسرع إلى الأصفاد، في حين أن الفقراء معتقدين أنهم حققوا حريتهم لم ينجحوا إلا في مشروعية إفساد أنفسهم بواسطة الأغنياء. وينتهي روسو:

«كان ذلك» أو ينبغي أن يكون، أصل المجتمع والقوانين التي أضافت

---

(1) «الاعترافات ـ الأعمال الكاملة» مجلد 1 ص31 وص514.

(2) إميل، المؤلفات الكاملة مجلد 4 ص524.

قيوداً جديدة للضعفاء، وقوى جديدة للأغنياء، ومرت الحرية البشرية لكل العصور، وأقامت إلى الأبد قانون الملكية وعدم المساواة. فحولت الاغتصاب الماهر إلى حق لا يُنقض، ولصالح قلّة من الطموحين، يخضع الجنس البشري كله للعمل والعبودية والبؤس»[1].

والنتيجة هي أن جميع الحكومات القائمة. رغم دعواها المختلفة للمشروعية، تقوم على الغش. «وعلى الرغم من المساواة العابثة الخيالية للحق»[2] التي تدعيها المجتمعات المتدينة، لكنها مساواة غير مضمونة للعصر الذهبي، والواقع أن قوة المجتمع قد اختارها الأقوياء لكي تمكنهم من قهر الضعفاء بعنف أكثر وبطريقة شبه مشروعة: وهكذا نجد أن «الأكثرية سوف تضحى دائماً من أجل القلّة، كما حولت الصالح العام إلى مصالح خاصة. تلك الكلمات النفيسة والعدالة والطاعة سوف تصلح دائماً كأدوات للعنف وأسلحة للظلم، وهكذا ينتج أن الطبقات العليا التي تزعم أنها نافعة لبقية المجتمع لا تصلح في الواقع إلا لخدمة نفسها على حساب الآخرين»[3].

ويذهب روسو إلى أنه كلما ازدادت القوة أو الثروة، فإنه لا يمكن أبداً خلق الحق المشروع. «إن الخضوع للقوة هو عمل من أعمال الضرورة لا الإرادة، وعلى الأغلب هو عمل من أعمال الحرص. فبأي معنى يمكن أن يُعدّ واجباً؟[4] وعلى ذلك فلما لم يكن لإنسان بالطبيعة حق السيطرة على إنسان آخر، ولا يمكن للسلطة أن تستمد من القوة، فإنه ينتهي إلى أن الحل الوحيد المشروع لمشكلة السلطة السياسية هو العقد الاجتماعي فهو الحق الذي يجعل من إرادة الناس ذات سيادة[5]. وبدون هذا الأساس التعاقدي

---

(1) أصل التفاوت ص159 ـ 160.
(2) إميل ص524.
(3) إميل ص524.
(4) العقد الاجتماعي ص39.
(5) حيث إنه ليس لإنسان سلطة طبيعية على أقرانه، إن القوة لا تنتج أي حق، فإن الاتفاقات تبقى إذ هي الأساس لكل سلطة شرعية بين الناس (العقد الاجتماعي ص41) (المترجم).

فإن تعهدات النظام السياسي لا يمكن أن تكون سوى «خُلف لا معقول، وطغيان خاضع لأعظم قدر من سوء الاستخدام» (إميل: ص841) (العقد الاجتماعي ص54) وعلى العكس فهو يقول في كتابه «العقد الاجتماعي».

«بدلاً من تدمير المساواة الطبيعية، الاتفاق الأساسي، تُستبدل المساواة الأخلاقية المشروعة باللامساواة البدنية التي أقرّتها الطبيعة بين البشر ـ والتي رغم أنهم قد لا يكونون متساوين من حيث القوة والذكاء، تجعلهم جميعاً متساوين عن طريق التعاقد والحق» (العقد الاجتماعي ص367 وص60)[1].

وعن طريق إعطاء كلٍّ نصيباً متساوياً في القوة المشروعة، فإن النظام السياسي الذي يُبنى على نحو جيد يستطيع أن يجعل المجتمع المدني حالة من المساواة أعظم من الحالة الموجودة بينهم على نحو طبيعي.

وواضح من نصيحته للقادة البولنديين حول نقص تمثيل جماهير شعبهم الذين لا يزالون أقناناً في التشريع، إنَّ روسو ينظر إلى اللامساواة السياسية على أنها ليست مشروعة أبداً، إنها يمكن تحملها مؤقتاً فحسب. في حين أنه يعترف أن التحرر ليس من السهل إنجازه، يقول:

«قانون الطبيعة، وهو قانون مقدس لا يجوز انتهاكه، لا يسمح لنا بحصر السلطة الشرعية بمثل هذه الطريقة، وأن نجعل القوانين الملزمة لأي شخص لم يُدْلِ بصوته فيها بشخصه أو على الأقل من طريق ممثليه..»[2].

وهو يقول للنبلاء «لما كان الأقنان هم أيضاً بشر، في يدهم صناعة كل شيء تكونونه في المستقبل». فلا بد من تحريرهم أولاً في الروح قبل الجسد، والارتفاع بهم إلى مستوى المساواة السياسية التامة.

---

(1) وهو يقول في تعليقه في حاشية هذه الفقرة: «ليست هذه المساواة في ظل الحكومات السيئة سوى ظاهرة وهمية، لا تفيد إلا في إبقاء الفقير في بؤسه والغني في اختصابه. والواقع أن سن القوانين مفيد لأولئك الذين يملكون، ضار بأولئك الذين لا يملكون شيئاً «العقد الاجتماعي حاشية ص60» (المترجم).

(2) تأملات حول الحكومة البولندية ـ الأعمال الكاملة مجلد 3 ص973 ـ 974.

وفي ضوء المبادىء المقررة فيما سبق ليس من الضروري أن نذكر أن «روسو» ينظر إلى العبودية على أنها عمل غير مشروع تماماً (أصل التفاوت ص167، والعقد الاجتماعي ص355 ـ 358 وإميل ص839) إنها حط من ماهية الإنسان، وإهانة للطبيعة والعقل. أن يتنازل المرء عن حياته وحريته، وحقه في نفسه لشخص آخر. إنَّ الطبيعة التي جعلت أول واجبات الإنسان المحافظة على نفسه، وضميره المسؤولة عن تنظيم سلوكه طبقاً لقواعد الأخلاق، لا يمكن أن تغفر تخليه المتطرف عن نفسه وعن استقلاله الذاتي. إنَّ الرق الموجود لا يمكن أن يكون قائماً على شيء آخر سوى القوة التي دعمتها العادة.

غير أن روسو، كما لاحظنا مراراً من قبل[1]، فإن الجمهورية المفضّلة والأثيرة عنده هي دولة اليونان، بكل ما فيها من مساواة مدنية قد تأسست على استعباد عدد كبير من الناس. وفضلاً عن ذلك فعندما واجه هو نفسه هذه الحقيقة واعترف بأنه طالما أن المجتمع المدني، مثله مثل أي انفصال عن الطبيعة، لا بد أن يكون له مساوئه، فربما كان لسوء الطالع، حالة الاستمتاع بالحكم الذاتي الحقيقي عن طريق تأكيد استعباد الآخرين. يقول «هناك بعض الظروف السيئة التي لا يستطيع الناس فيها الاحتفاظ بحريتهم إلا على حساب حرية البعض الآخر. حيث لا يستطيع المواطن أن يكون حراً حرية تامة ما لم يكن العبد عبداً تماماً. (العقد الاجتماعي ص431) فإذا ما عدنا إلى معالجة روسو للنساء، ووجدنا أن مبدأ المساواة الذي يؤمن به بإصرار لا يطبقه عليهن أبداً. فإن من المهم أن نتذكر هذه النتيجة. إذ يبدو أنه كما أن الحرية والمساواة بين المواطنين الأسبرطيين. يعتمدان على استعباد جذري للهلوس **Helos** (أي العبيد) فإن المثل الأعلى عند روسو لدولة رؤساء الأسر البطرياركية الأحرار المتساوين، لا بد أن تُبنى بالضرورة على استبعاد النساء من الحقل السياسي وقهر كامل لهن، وحصرهن في أمور الحمل والولادة.

---

(1) انظر مثلاً «ماسترز» الفلسفة السياسية عند روسو ص424 وشكلار «الرجل والمواطن» ص18.

ويعتقد روسو أن مبدأ المساواة جنباً إلى جنب مع نتيجته، هو رفض حق الأقوى وشرعية الحكومات التي تقوم فقط على أساس الإرادة العامة. وتلك مسائل في غاية الأهمية بالنسبة للرجال. لكنه ينتهك على الدوام كل مبدأ من هذه المبادىء بالنسبة للنساء وبلا تفسير.

**أولاً**: لقد انتهك روسو بخصوص النساء نبذه لحق القوة. فإذا لم تصبح النساء موضوعات جنسية للرجال كما يريدون لهن «كلما كانوا أقل قدرة في السيطرة عليهن، عندئذ سيكون الرجال، هم السادة بحق (إميل ص701). ليس للمرأة سوى سحرها وجاذبيتها لتعوض بها عن ضعفها، وقدرتها الأقل على المحافظة على نفسها وهي الخصال اللازمة للاستقلال في البناء الاقتصادي والاجتماعي. غير أن «روسو» لم يقترح قط بالنسبة للرجال الذين يكونون أضعف من غيرهم، أنهم يحتاجون إلى مواهب طبيعية خاصة تعوضهم عن هذا الضعف، لأن مهمة العقد الاجتماعي أن يستبدل المساواة المدنية باللامساواة الطبيعية بين الرجال و. أي تفوق في القوة تكون الطبيعة قد وهبته للرجال على النساء، من الواضح أن له غرضاً ما، ولا ينظر إليه روسو كمطلب من أي نوع للتعويض أو التخفيف.

أما أن الرجال أقوى من النساء، وهن يعتمدن عليهم في قوتهن، فتلك ببساطة، حقائق الحياة التي ينبغي أن تتعلَّمها النساء.

ومن الواضح أن «روسو» لم ينظر قط إلى النساء على أنهن مواطنات ينبغي أن يُمنحن حق الاقتراع، بحيث تسهم أصواتهن في تشكيل الإرادة العامة. وعلى الرغم من أنه قال «النساء في جينيف الفاضلات المحبوبات» إنَّ مصيرهن أن يحكمن أنفسهن، فإنه يتضح مما يتلو هذه العبارة أنه لم ير سوى طريقة واحدة فقط مشروعة لهن لاستخدام تأثيرهن وهي من خلال قوة ووساطة أزواجهن. فعند «روسو» لا يوجد رجل متمدن يقاوم نُصح زوجته الرقيقة. ومن هنا فإن «قوة المطاردة عند النساء ينبغي أن تمارس فقط في اتحاد الزواج». حيث ينبغي عليهم «مواصلة استغلال كل فرصة متاحة حقوق القلب، وحقوق الطبيعة لصالح الواجب والفضيلة. ولمجد الدولة وسعادة الجمهورية: (أصل التفاوت بين الناس) فمن خلال تأثيرها

المنزلي على زوجها تستخدم استخداماً كاملاً مشاعره من أجلها، وتلك هي القوة التي يمكن أن تملكها النساء في جمهورية «روسو» فليست هناك مساواة ممنوحة للمرأة، مبنية على العقد الاجتماعي تحل محل اللامساواة الطبيعة. والمرأة على خلاف الأقنان البولنديين ليس لها الحق بفضل إنسانيتها للمشاركة السياسية. وقانون الطبيعة «المقدّس الذي لا يجوز مخالفته» الذي يقضي بالمشاركة، أو على الأقل بالتمثيل، لكل مَنْ يلتزم بطاعة القوانين، ومن الواضح أن روسو لا يرى له تطبيقاً على أي عضو من جنس الأنثى.

**وأخيراً**: داخل نطاق الأسرة كان روسو واضحاً وأكثر صراحة في إنكار أن تكون النساء شريكات للرجال بالتساوي. وهو مثل أرسطو، ولوك، وهيجل، إنْ أردنا ذكر ثلاثة نماذج واضحة، أقام تمييزاً واضحاً بين الأسرة والدولة. وبغض النظر عن الأمثلة التي درسناها فيما سبق والتي أنكر فيها الوضع الطبيعي للأسرة، فإنه في مؤلفاته يشير إلى الأسرة باتساق، على أنها مؤسسة طبيعية، تقوم على المشاعر ومن ثم فهي تفترق عن جميع الارتباطات السياسية الأوسع التي تقوم على التعاقد والحقوق والواجبات المتبادلة. وأولئك الذين زعموا، مثل «فلمر» أن السلطة السياسية تقوم على السلطة السابقة للأب في الأسرة على أبنائه، يرتكبون بذلك غلطة حقيقية، ومغالطة خطيرة في محاولتهم إضفاء المشروعية على الحكومة المطلقة.

ولهذ نراه يزعم أن سلطة الأزواج على زوجاتهم هو نظام طبيعي ولا يمكن أبداً مقارنته بمتطلبات المساواة في النظام السياسي. ذلك لأن قانون الطبيعة يُلزم المرأة أن تطيع الرجل، وأنه لا بد للزوجة «أن تحافظ على شخصها دائماً تحت قانون زوجها المطلق» (إميل) ـ «وأية قوة تستخدمها المرأة ببراعة داخل الأسرة لا بد لها من اكتسابها من مناوراتها البارعة مع زوجها لكي تفعل ما تريد أن تفعله، وأن تستغل وضعها كوسيط لمتعته ومسراته» (إميل ص865). عندما أحصى «روسو» الأسباب الثلاثة لهذه المخالفة الضخمة لمبدأ المساواة، فإننا نستطيع أن نرى بوضوح ـ أنها ترجع

إلى المجتمع الأبوي القائم على الملكية أكثر مما ترجع إلى حالة الأمر الواقع الذي يمكن استنتاجه من الطبيعة[1].

لا يمكن للسلطة في الأسرة أن تنقسم بين الأب والأم إذ أنَّ أي انقسام في الرأي فيما يرى روسو، لا بد أن تكون هناك إرادة واحدة تحسمه. وربما توقع المرء أن يكون صاحب مفهوم الإرادة العامة هو آخر فلاسفة السياسة الذين يقررون حكماً مطلقاً داخل الأسرة، جماعة حميمة جداً، من الناس يميّزها روسو نفسه عن المجتمع الكبير من واقعة أنه تربطها المحبة والاهتمام المتبادل ـ كان يمكن أن تكون سياقاً نموذجياً يُطبّق فيه مبدأ سيادة الإرادة العامة، ولا شك أن الأسرة النووية ينبغي أن تكون قادرة على إقامة ما فيه مصلحة الجميع. ما دامت الجمهورية المؤلفة من عدة آلاف من البشر تستطيع ذلك؛ لكن لا أحد سوى الرجل ينبغي أن يحكم.

والسبب الثاني الذي يقدمه للبطرياركية الأسرية هو أن للنساء دورات من الكسل وعدم النشاط بسبب وظيفتهن في الإنجاب. وعلى الرغم من أن تلك الحجة قد تكون ضعيفة فيما يقول روسو: «فإنها سبب كاف لاستبعاد النساء من السلطة» ووضع السلطة الدائمة للأسرة في يد الزوج. ولا حاجة بنا إلى أن نقول: إنَّ روسو لم يلجأ إلى استدلال مماثل لكي يستبعد مجموعات معينة من الرجال الذين ربما كانوا غير مناسبين بسبب العرج مثلاً أو الذين يعيشون بعيداً جداً عن الاجتماعات أو صنع القرار. وعلى أية حال فالحجة حمقاء بلهاء، فيما عدا حالة القرارات التي لا بد أن تتخذ إبان الفترات الأخيرة من ميلاد الطفل. وفي استطاعتنا أن ننتهي إلى أن العملية الفعلية للحكم الذاتي التي هي بالغة الأهمية عند روسو للرجال فقط، قد نظر إليها على أنها بغير قيمة تُذكر للنساء.

ولا شك أن السبب **الثالث** هو أهمها جميعاً طالما أن «روسو» يعود

---

(1) الفقرات الثلاث التالية مأخوذة من مقال ـ في «الاقتصاد السياسي» الأعمال الكاملة مجلد 3، ص241 ـ 242 ومن المسودّة الأولى «العقد الاجتماعي» ص297 ـ 300.

إلى هذا الموضوع مراراً. (قارن إميل ص697 ـ 698، وخطابه إلى دالمبير). لا بد أن يكون الزوج قادراً على مراقبة سلوك زوجته. لأنه من الجوهري بالنسبة له أن يتأكد من أن الأطفال عندما يضطر إلى الاعتراف بهم أنهم حقاً من صلبه ولا ينتمون لأي شخص آخر سواه. «فروسو لا يعترف يقيناً بالأبوة كما يصفها نوع معيّن من المجتمع بمؤسساته المقدسة للملكية الخاصة والوارثة». (خطاب إلى دالمبير ص83) وقد ألحق بها أهمية بالغة ليستبعد النساء من أية حقوق لا يمكن انتهاكها في المساواة والحكم الذاتي.

غير أنه لا سلوك «إميل» بالنسبة لأسرته، ولا سلوك والد «جولي» ولا سلوك روسو نفسه، يشكل أي دليل على مزاعم روسو التي تقول إنه ليس الأطفال فقط في مرحلة الاعتماد، بل الزوجة أيضاً طوال حياتها، يمكن أن يثقوا بأمان في السلطة المطلقة للأب بسبب مشاعر الأسرة الطبيعية. لا يمكن أن يقال عن «إميل» إنه يبرهن على المحبة الأبوية بعد أن هجر ابنه، كما هجر زوجته الآثمة، فهو يقول إنه أهون عليه أن يرى ابنه يموت، من أن يرى «صوفي» وهي حامل من شخص آخر. ورواية والد صوفي عن اعتياده الزنا، واندفاعه التالي نحو زوجته (التي يصاحبها ـ كما يقال لنا ـ خيانته لزوجته) وعنفه مع ابنته كاف لأن يؤدي إلى إكراهها على الزواج ضد رغبتها، والزعم بأنه سوف يقتلها أو عرف أنها فقدت بكارتها ـ فتلك كلها أمور ليست مشجعة: وسواء قام روسو كما يروى بإدخال أطفاله من «تريز لافسير» «ضد رغبتها» إلى ملجأ للقطاء أم لم يفعل. فإنه لا ينظر إلى هذا الفعل، رغم ما فيه من إثم، على أنه مثل من أمثلة الاستبداد نحو الأطفال ولا نحو أمهم.

وكما أن هناك مصالح متضاربة داخل المجتمع المدني كان روسو يعرفها تمام المعرفة، فكذلك في أية مجموعة من الأفراد، ولا نستثني من ذلك الأسرة، فلا بد أن يأتي وقت، بالطبع، تكون فيه المصالح متضاربة تضارباً جذرياً. والواقع أن «روسو» يشير إلى أنه لم يقع في وهمه إساءة استخدام السلطة الأبدية، التي كان يرتكبها المجتمع في أيامه دون وخز من ضمير. أما فيما يتعلق بالتفاوت السياسي فهو يعترف أنه «بصفة عامة سوف

يكون من الحمق البالغ أن نتوقع أن يفضل أولئك الذين هم في الواقع سادة أية مصلحة أخرى غير مصالحهم الخاصة. .» وأن الطغيان لا بد أن يوجد بالضرورة «حيثما كان للشعب وللحكومة مصالح مختلفة، وبالتالي إرادات متعارضة» ولقد رفض أن يعترف حتى في ضوء أمثلته الشخصية المختلفة، أن تضارب المصالح هذا، وما يتبعه من طغيان واستبداد، يتطلب إصلاحاً جذرياً للأسرة مثل الإصلاح الذي دافع عنه للدولة. على العكس فإن تغلب الحاجة للمشاركة يستبعد أية فكرة يمكن أن تكون لديه تقول إنَّ العدالة والمساواة وثيقة الصلة بهذا السياق أيضاً.

هناك مؤشرات كثيرة في مؤلفات «روسو» على أنه كان لديه سبب إضافي، لرفضه تطبيق مبدأ المساواة على النساء. وكان ذلك السبب هو خوفه الشديد من إن النساء لو لم يكن خاضعات للرجال بطرق مهمة معينة، فسوف يسيطرن عليهم تماماً. فهو يعتقد أنه طالما أن المرأة لديها القدرة لاستثارة رغبات الرجل الجنسية إلى حد أن هذه الرغبات لا تشبع تماماً أبداً، وما دامت الطبيعة جعلتها قوية بما فيه الكفاية لمقاومته خطواته نحوها عندما يحلو لها أن تفعل ذلك، فإنه ينتج من ذلك أنه، فيما يتعلق بحاجات الرجل الجنسية: «فإن الرجل بقانون الطبيعة الذي لا يتغير» يعتمد على الإرادة الطيبة للمرأة. (إميل ص695)[1]، وكما يقول في خطابه إلى دالمبير «الحب هو مملكة النساء، فهن اللائي يعطين بالضرورة قانونه» لأنه طبقاً لنظام الطبيعة فإن المقاومة تنتمي إليهن. وليس في استطاعة الرجال هزيمة هذه المقاومة إلا على حساب حريتهم. وهكذا يصبح من الواضح أن المرأة كما رآها روسو، تحت إمرة مناطق حساسة في حياة الرجل. هذه القوة الجنسية المهزلة التي تسيطر على الرجل هي التي تجعله يتمسك بعناد أنه ينبغي «أن لا تغتصب النساء حقوق الرجال». أو بعبارة أخرى يجعلن أنفسهن مساويات للرجال في تلك المجالات التي اعتاد الرجال أن يحتفظوا بها لأنفسهم.

(1) لعرض ممتع لروسو المعارض لحقوق المرأة وتفسير ذلك بأنه يعود أساساً إلى خوفه من النساء انظر فكتور ف. وكسلر «مخلوقة لمتعة الرجل: روسو عدواً للمرأة».

«لأننا عندما نترك لها تفوقنا في جميع الخصال التي تناسب جنسها، وعندما نجعل منها مساوية لنا في بقية المجالات، فكيف يختلف ذلك عن تحويلنا الأولوية للزوجة التي وهبتها الطبيعة لزوجها. .؟» (إميل ص731).

فالخوف من قوة النساء وما يرتبط بذلك من اعتقاد بأن جنس الأنثى هو المصدر الرئيسي لجميع شرور العالم المتمدن ليس أمراً يقتصر على روسو وحده بالطبع، وإنما هو أمر واضح جداً في مؤلفاته في قصيدة عنوانها «عن النساء» يوجهها إلى المرأة بوصفها. «الموجود المعنوي الميت الذي أعبده وأبغضه» ويواصل حديثه قائلاً: إنها تجعل الرجل عبداً. . وتسخر منه عندما يشكو. . وتغلبه وتهزمه عندما يخشاها. . وتعاقبه عندما يتحداها. . وتثير العواصف التي تمزق الجنس البشري». ومن المهم أن نلاحظ في هذا السياق ـ مثل هزيود في عصره الذهبي الذي خلا من النساء ـ ومثل أفلاطون في محاورتي «السياسي»، و«طيماوس» يذكرنا بجنة عدن قبل خلق حواء، وينظر روسو إلى الماضي على أنه حالة أصيلة للطبيعة. رغم أنها لم تكن تخلو من المرأة ـ كانت فترة كان فيها أسلوب الحياة المنعزلة يعني أنه ليس ثمة علاقة اجتماعية بين الجنسين ولم يكن الرجال فقط متحررين من اعتماد بعضهم على بعض، وإنما هم كذلك، بطريقة ذات مغزى، مستقلين عن النساء، أو على الأقل عن أية امرأة معينة طالما أن إلحاحهم الجنسي يشبع تلقائياً من أي أنثى عابرة.

هذه الصورة البسيطة العاطفية للجنس، وصلت إلى نهاية مفاجئة بظهور الأسرة الواحدية في العصر الذهبي. ومما له مغزاه أن اعتماد المرأة الاقتصادية على الرجل دخل متآنياً مع اعتماد الرجل على المرأة لإشباع رغباته الجنسية. والقوة التي اكتسبتها بالتالي عليه من الواضح أنها قَلَبَتْ التوازن. وعلى الرغم من أن «روسو» لم يفترض مثلما فعل المانويون فترة خنثوية سادت فيها براءة الجنس البشري، ثم انبثقت في نهايتها جميع شرور الجنس، عندما انقسم البشر إلى ذكر وأنثى، فقد رأى أن الحالة الأصلية للطبيعة بوصفها فترة صراع حر للغريزة الجنسية. فقط بعد ذلك عندما استقرت نماذج الحياة، ومقارنة الرجل لنفسه بالآخرين، ومقارنة المرأة

لنفسها بالأخريات، والهجوم التالي للأنانية، حتى بدأ الارتباط بين الجنسين والحب الفردي، ولقد كان ذلك هو الارتباط القاتل الذي نتجت عنه الغيرة. والصراع «والمبارزات، والقتل وجرائم أسوأ من ذلك». (أصل التفاوت ص137) ومن ثم فإن روسو، في اتفاق مع الخط الذي سار فيه القديس أوغسطين، يفترض وجود حادثة في التاريخ مرادفة لحادثة السقوط، شكّلت المشاعر الجنسية والسلوك الجنسي من وسيلة بسيطة خالية من الصراع لإنجاب الأطفال إلى انفعال طاغ عنيف يرتبط بكل إثم، وحسد، وخوف، وخطيئة. وما يشير إليه بوصفه عنصراً أخلاقياً في معارضة العنصر الفزيقي البسيط للحب، كان إلى حد ما النتيجة المحتومة للانتقال من العزلة البدوية لحياة الاستقراء في المجتمع. لكن النساء هن اللائي اتهمن بأنهن قمن بتغذية الجانب الانفعالي للحب وزيادة أهميته، وذلك لكي يقمن بالسيطرة على الرجال (أصل التفاوت ص135) ولقد وقع اللوم على جنس الأنثى للإثم والخوف بالمرور بتجربة تتعلق بالجنس، بوصفها هي التي أثارت هذه الانفعالات الطاغية.

وهكذا فإن الأثر الهائل للنساء في المجتمع مستمد من سيطرتهن الجنسية على الرجال تلك حقيقة مستقلة عن الزمان والمكان. وإن كان اتجاهها الخاص ـ ونتائجها ليست كذلك. ولقد اعتقد «روسو» أن سيادة النساء الوقحات المتحررات، في فرنسا المعاصرة، ليست مسؤولة فقط عن الجانب الضعيف للإنجازات العقلية والفنية في ذلك العصر، بل تضرب بجذورها العميقة في أسباب جميع الشرور الاجتماعية. وهذا الأثر الشرير للنساء هو الموضوع الرئيسي في خطابه إلى «دالمبير» فبسبب أن العالم الواقعي لا يقدّم أية نماذج للنساء الفاضلات، كانت نماذج الشخصيات التي تظهر على المسرح بالغة الخطورة. لأنها تغوى الرجال بالاعتقاد برومانسية الشيء وبراءته وهي في الواقع تؤدي بهم إلى الخطيئة المميتة. فسوف تكون معجزة أن نجد في لندن أو باريس في العالم الفعلي امرأة واحدة ظاهرة حقاً، فيما يقول بالتفصيل خطاب «سان ـ برو» من العاصمة الفرنسية. رغم أن النساء في المجتمع الباريسي مثقفات وذكيات فقط طردن منه بسبب

وقاحتهن وعدم احتشامهن. ولما كن يشبهن الرجال كثيراً فربما كن صديقات جيدات لكنهن لا يصلحن أبداً زوجات (إميل ص731) وتعليق «روسو» الوحيد على هذا الحكم أنه من الصعب كذلك إرضاء السيدات أنفسهن. طالما يمنحهن خصالاً يحتقرنها، كما أنهن ينكرن تلك الخصال التي تُلهم أيضاً.

وطالما أنه يعتقد أن «الرجال من ذوي الأخلاق السليمة هم أولئك الذين يعبدون النساء فعلاً. والنساء هن القضاة الطبيعيون على جدارة الرجل واستحقاقه» (إميل ص668 وص742) فقد اعتبر «روسو» لحرمان النساء (من الكنيسة) من حوله نتائج رهيبة. والطريقة الوحيدة للمحافظة على أخلاق المراهقة عند إميل «هي من ثمَّ عزله عن النساء المتزوجات والبغايا اللائي يُجمعن في قائمة الفسق والفجور. ما دامت كل النساء الأخريات في المجتمع الفرنسي يوصفن بأنهن حشد من العاهرات، فإن النساء الوحيدات اللائي يمكن أن يتصل بهن اتصالاً آمناً هن العذارى من الوصيفات». (إميل ص659).

غير أن روسو يتأرجح بين لوم النساء أنفسهن على الأخطاء والأثر السيء الذي ينسبه إليهن، فإنه يعترف في خط واحد مع استدلالته عن الرجال المعاصرين، أن الظروف الاجتماعية والقانونية هي السبب إلى حد كبير. فهو من ناحية في خطابه إلى «دالمبير»، وفي خطاب نال «لمسيو لينياب» يتضح أن النساء وحدهن هن الملومات. وعندما عَلق لينياب نقده روسو في العمل السابق قائلاً: إنه ربما لم تكن غلطة النساء، وإنما غلطة الرجال أجاب روسو «لقد أخذ كتابي كله على عاتقه أن «يظهر أنها غلطتهن، وفي ظني أنه لا يمكن الردُّ على ذلك» وعلى هذا الأساس فقد أساءت النساء استخدام قدراتهن حتى يُفسدن الرجال ويُدمرن أخلاقيات المجتمع. أما في «إميل» فازدواج العاطفة عند روسو بين لوم النساء أو لوم الظروف والمؤسسات المحيطة بهن مسألة واضحة حتى أنه يفعل الاثنين معاً أحياناً في عبارة واحدة يقول: «إنَّ حياة المرأة الطيبة في مؤسساتنا المتبلّدة هي كفاح دائم ضد نفسها: فمن الصواب أن يشارك جنسها بنصيب في ألم الشرور التي

سببتها لنا» (إميل ص709) فهنا تصور النساء على أنهن شخصية. لكن من المشروع أن يكُنَّ كذلك فالمرأة هي بالضبط «حواء» المطرودة، والساحرة المشعوذة التي كان من الصواب حرقها.

ومن ناحية أخرى، من المرجح أنه شعر بتعاطف مع بطلته «جولي» في أزمتها اليائسة، كان روسو أبعد ما يكون عن الاعتراف في «هلويز الجديدة» إنه إذا كانت النساء قد ابتعدن كثيراً عن مثله الأعلى، فذلك يرجع إلى حد بعيد، إلى إساءة استعمال السلطات المفروضة عليهن لا سيما من آبائهن. فإجبارهن على الدخول في زواج سيىء بسبب الملكية أو الغطرسة، يعني أن القوانين والعادات تحرمهن مما تميل إليهن قلوبهن ومن الأشخاص الذين يملن إليهم ـ فذلك إلى حد كبير هو الملام على سوء السلوك التالي.

لورد بومستون الذي كان يعمل أميناً للسر عند «سان ـ برو» وأحياناً كنوع من الجوقة اليونانية، احتج بشدة على حق الآباء في تزويج بناتهن ضد إرادتهن. وانتهى إلى أنه «لا أحد يعلم إلى أي حد تشارك القوانين في استعباد النساء في هذه البلاد، وليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة إن انتقمن لأنفسهن بقسوة عن طريق أخلاقهن. (هلويز الجديدة ص194) والتأكيد على أن هذه هي آراء المؤلف يمكن أن يوجد في التصدير الثاني من الكتاب وهو تصدير له قيمة لا تُقدر في توضيح بعض الأخلاقيات الرئيسية والرسائل التي توجد في الرواية. لقد اتفق روسو مع نقاده على أن أخلاقيات المرأة المتزوجة فضيحة يقول في رده على لينياب: «كن منصفاً في حق النساء. إن السبب في سوء سلوكهن لا يكمن فيهن بقدر ما يكمن في مؤسساتنا الشريرة» (هلويز الجديدة التصدير الثاني ص24) ويستطرد قائلاً: إنَّ المشاعر الطبيعية قد خنقها التطرف في اللامساواة في المجتمع، كما أن استبداد الآباء هو الذي أدى إلى خطايا وشقاء أطفالهم، وبناء على ذلك فإن السلوك السيء للنساء المعاصرات، وما ينتج عنه من آثار شريرة يمارسنها على المجتمع ككل، ستظل ثابتة ولن تتغير حتى يمكن ردّها إلى أسباب محددة.

وهكذا نجد أنه على الرغم من أنه لا أمل في الفرار من تأثير النساء، فليس ثمة ما يدعو أن يكون هذا التأثير سيئاً. بل على العكس كما يؤكد

«روسو» في حديث عن العلوم والفنون «أنا أبعد ما أكون عن الظن بأن هذه الهيمنة للنساء هي في حد ذاتها شر. بل هي منحة وهبتها لهن الطبيعة من أجل سعادة الجنس البشري. فإذا ما وجهت توجيهاً حسناً لكان من الممكن أن تنتج من الخير قدر ما تنتجه اليوم من الضرر». لقد كانت النساء مقدرات محترمات في كل أمة فاضلة، والعصر الذي فقدت فيه هذه المكانة، ولم يعد فيه الرجال يأخذون بأحكامهن: «سوف يكون آخر عصور الانحطاط». فأي أشياء عظيمة يمكن أن ينجزها تأثيرهن لو أنه وجه توجيهاً سليماً سواء على الفرد أو على المستويات القومية! فالإلهام الذي يحدثه أن تكون محبوباً من امرأة طيبة يراه «روسو» قادراً على صنع المعجزات في الرجل يقول: «من المؤكد أن النساء وحدهن يمكن أن يعدن لنا الاستقامة والأمانة والفضيلة» (إميل ص742).

لكن من الواضح أن «روسو» لم ير سوى طريق واحد فقط يمكن أن تمارس فيه النساء تأثيراً هائلاً من أجل الخير: هو أن يكرسن أنفسهن تماماً كزوجات وأمهات. ويمارسن سيطرتهن النافعة على الرجال، واستعادة الفضيلة إلى المجتمع. والنساء عند روسو محكومات تماماً بالحياة المنزلية، ومستبعدات تماماً من الحياة الدينية، يكن مساعدات دائماً للرجال. لأن الجنس، عند فيلسوف المساواة، هو الأساس الوحيد المشروع للمعالجة الدائمة غير المتساوية لأي شخص.

لقد ارتبطت أهمية الحرية ارتباطاً وثيقاً بالمثل الأعلى للمساواة في كتابات روسو، فهو يشدد باستمرار على قيمة التحرر من الاعتماد على الأشخاص الآخرين أو على آرائهم وأحكامهم المبتسرة. يقول «بين الشعب الحر وحده تظهر قيمة الرجل، فالحرية هي أنبل قدرات الإنسان». ونبذ الحرية معناه نبذ الإنسان، والتخلي عن الحقوق الإنسانية وحتى واجباتها. وهذا النبذ يتعارض مع طبيعة الإنسان، إن تجريده من حرية الرادة يعني حرمان أفعاله من كل أخلاق (أصل التفاوت 167، والعقد الاجتماعي 356) ففي حالة الطبيعة المفترضة في الجزء الأول من «أصل التفاوت»، وفي نظام التربية الذي عرضه في كتاب «إميل» كان من الواضح أن الاستقلال عن

الآخرين وعن آرائهم ذو قيمة مركزية والحرية ـ مثل المساواة ـ مثل أعلى شخصي عند روسو. وهو يعبّر عن نفوره في «الاعترافات» و«نشوة العزلة» من تبعية المرء لأي شخص، أو اضطراره لفعل أي شيء حتى لو كان النشاط المطلوب نفسه هو في ذاته إسعاد للمرء. (الاعترافات 379 ـ 380) وهو ينتهي إلى أن نقص الاستقلال عند المرء، يجعله في الواقع غير صالح تماماً لحاجات المجتمع المدني. طالما كنتُ أعمل بحرية، فإنني إنسان صالح ولستُ شيئاً آخر سوى إنسان صالح. لكن ما أن أشعر بالنير فوق كتفي، سواء نير الضرورة أو الناس، حتى أصبح متمرداً أو حروناً شرساً ثم لا أصلح لشيء.. (نشوة العزلة ص1050).

على الرغم من أن «روسو» حاول في نظريته السياسية أن يوفق بين حاجة الإنسان والطبيعة إلى الاستقلال، وبين متطلبات الحياة في الحالة الاجتماعية، فإن حالة الطبيعة الأصلية عنده هي إضفاء الصبغة المثالية على الاستقلال التام. فهي مخصصة للبرهنة على أن الإنسان خيِّر بطبيعته حين يعيش في عزلة عن أقرانه وفي استقلال عنهم، وأن تطور المجتمع ومضاعفة حاجاته وصراعات الاهتمامات التي تجعل الناس يعتمد بعضهم على بعض غذَّت الأنانية وسببت أضراراً لكل شخص.

ويؤكد «روسو»: «لا بد لكل شخص أن يعلم أنه ما دامت روابط العبودية لم تتشكل إلا من الاعتماد المتبادل بين الناس، والحاجات المتبادلة التي توحد بينهم، فمن المستحيل استعباد الإنسان ما لم يوضع أولاً في موضع العاجز الذي لا يستطيع أن يفعل شيئاً بدون الآخر. وهو موقف لم يكن موجوداً في حالة الطبيعة، ولهذا كان كل فرد في هذه الحالة متحرراً من النير كما يجعل قانون الأقوى قانوناً عابثاً. (أصل التفاوت ص140).

لكن لما كان مقدراً لحالة الطبيعة أن تصل إلى نهاية، وبمجرد أن احتاج المرء إلى غيره «ظهر البؤس والعبودية» (أصل التفاوت 151).

إنَّ فلسفة روسو السياسية تهتم اهتماماً أساسياً باستعادة الإنسان لحريته داخل المجتمع المدني. إذ بينما أي قيود تلقى على عاتق إرادة

الشخص من جانب شخص آخر، تجعل الأول لم يعد حراً، فإن الانسجام الاجتماعي، يحتاج بالضرورة إلى قيود من نوع ما. والحل الوحيد لهذه المشكلة الاجتماعية الكبرى مشكلة اعتماد شخص على شخص آخر التي تسبب عند «روسو» جميع أنواع الرذائل وتحرم كلا من السيد والعبد. (إميل ص311) هي إحلال حكم القانون محل إرادة الفرد، لأنه عندما تسود الإرادة العامة «فإن كل إنسان عندما يطبع هذه السيادة فإنه يطيع نفسه، ويكون أكثر تحرراً تحت الاتفاق الاجتماعي منه في حالة الطبيعة» (إميل ص841)، وأي فرد داخل المجتمع المدني يضع جانباً القانون الذي يتفق مع الإرادة العامة، ويزعم أنه يخضع لإرادة أي شخص آخر، فإنه بذلك يعيد نفسه والشخص الآخر إلى حالة الطبيعة الخالصة التي لا يوجد فيها أي التزام من الآخر لطاعته، وحالة الحرب تنتشر بينهم (العقد الاجتماعي 356) ومن ثمَّ فإن الحكم الشخصي المطلق والتبعية لا مكان لهما في نظرية روسو السياسية.

كما أن «روسو» يبغض الاعتماد الشخصي، أي اعتماد شخص على شخص آخر، فإنه يكره أيضاً الاعتماد على آراء الآخرين وأحكامهم المبتسرة في أي زمان ومكان. ولقد وجد أخيراً أن من الضرورة العودة القهقرى من جميع التعاقدات الشخصية تقريباً، إلى مجال الطبيعة، حتى يحرر نفسه من «نير الآراء». وكذلك في «أصل التفاوت» أكثر ما يؤسف عليه هو نهاية العصر الذهبي التي جلبت معها الحاجة إلى قهر الآخرين مما أدى إلى الغش والخداع. وجميع الرذائل التي تلت ذلك. (أصل التفاوت 155) ومنذ ذلك الحين تحدد مصيرنا. وتعتمد حكمتنا كلها على أحكام العبودية المبتسرة، وليست جميع عاداتنا سوى خضوع، وإكراه، وقهر، فالإنسان المدني يولد عبداً ويموت عبداً (إميل ص38 وص253).

والأدوار التي ينبغي أن يقوم بها الناس في المجتمع المعاصر، ينظر إليها «روسو» على أنها صورة شخصية من الاستبداد. وما نفَّره أكثر من الممثلين هو متاجراتهم بالمواهب عن طريق عبوديتهم للأدوار حتى يصبحوا ألعوبة في يد المتفرجين، وهو عمل يحط بالإنسان جداً، ولا يجعله رجلاً

نبيلاً. (خطاب إلى دالمبير) وكل ما ينفر منه من مجتمع باريس هو عبوديته للآراء السائدة والذوق القائم في لحظة ما، أما العادات في المدينة المعاصرة فهي مخجلة. وقد تمت ممارستها إلى حد أن المرء لم يعد قادراً على التمييز بين الأصيل منها والزائف. والنتيجة الحتمية هي أنه لم تعد هناك صداقة حقيقية، ولا تقدير حقيقي ولا ثقة حقة» (أصل التفاوت ص37 ـ 38).
والانهيار الواضح للأخلاق الذي رآه «روسو» من حوله، عزاه إلى حد كبير إلى هذه العبودية القاتلة للرأي، والرياء الذي انتشر في المجتمع، إنه عن طريق ترك المدن وراءنا، وامبراطورية الرأي، والحياة في عزلة ريفية، كما فعل هو نفسه ـ وكما فعلت أسرة «فولمار» المثالية، وكما حث «إميل» و«صوفي» أن يفعلا ـ يمكن للمرء أن يأمل في سعادة حقيقية. وهكذا يستطيع المرء أن يرفض في حرية التصور الزائف للشرف والفضيلة اللتين تقومان على الرأي المبتسر، ويكشف ويكرّس نفسه لمبادىء الأخلاق الحقيقية الأبدية.
«فما هو الخير في البحث عن سعادتنا في آراء الآخرين إذا كان في استطاعتنا أن نجدها في أنفسنا..؟».

ولهذا فإن تربية إميل مخصصة لجعله رجلاً مستقلاً في مجتمع فاسد، ولا ينطوي هذا القول على مفارقة كما قد يبدو ما دام روسو يعتقد «أن الحرية لا توجد في أي شكل من أشكال الحكم. بل في قلب الإنسان الحر الذي يحملها معه في كل مكان» (إميل ص837). والمفروض أن يصبح إميل مثل هذا الرجل:

**أولاً**: على الرغم من الوسائل المستقلة. لا بد له أن يكتفي بنفسه بطريقة شخصية أكثر، إذ ينبغي له أن لا يعتمد أبداً من الناحية الاقتصادية على أي فرد ولا على أية ظروف، ولهذا عليه أن يتدرب على حرفة مفيدة هي حرفة النجارة.

**ثانياً**: وبمغزى أشد عمقاً ينبغي عليه أن يربى «إميل» بطريقة لا يشعر فيها أبداً بخضوعه لسلطة شخص آخر. ونتيجة ذلك هي أنه عندما يجيء وقت تبدأ فيه تربيته العقلية، فإن روسو يخبرنا أن الصبي أصبح لديه استقلال فهو لا يتبع أية قاعدة، ولا يستسلم لأية سلطة، ولا لأي نموذج، ويسلك

ويتكلم على نحو ما يشاء فحسب. ألم يتعلم أنه باستمرار سيد نفسه فحسب؟ (إميل ص ص420 ـ 422).

والواقع ـ كما يشهد الكتاب الثاني ـ أنَّ الصبي كان محكوماً بطرق عدة بمعلمه طوال طفولته. لكن هذه السيطرة كانت تمارس بطريقة تخفي بها حقيقة أنها تنبعث من شخص آخر. وحتى نحميه من الاعتماد على آراء الآخرين أو سلطتهم، فإنه لا يقال له ينبغي عليك أن تفعل كذا أو لا ينبغي عليك أن تفعل كيت. ولا يتأثر بما يظنه الناس أو يعتقدونه فيه أو بالأحكام المنتشرة المبتسرة (إميل ص367 ـ 368) وبدلاً من ذلك فإن معلِّمه يعالج الظروف بطريقة تجعل «إميل» يتعلم كيف يسلك ويستجيب للنتائج الحسنة والسيئة لأفعاله. ولا ينبغي للأطفال أن يوقع عليهم عقاب، هكذا يُعلّمنا روسو، فالضرر الذي يحيق بهم ينبغي باستمرار أن يظهر على أنه نتيجة طبيعية لأخطائهم، وعلى ذلك فعلى حين أن المعلم يسيطر تماماً على تدريب «إميل» فإن الطفل لا يدرك ذلك. ولا تعاني أحكامه من خضوعه للنتائج التي تبدو «النير الثقيل للضرورة الذي ينبغي أن ينحني له كل موجود أخلاقي، أكثر من طاعته لهوى الرجل ونزواته». (إميل ص320) وبسبب أنه حُفظ، بطريقة صناعية من تأثير السلطة والحكم المبتسر، فإن «إميل» تمكن من تطوير قواه الاستدلالية وأصبح قادراً على أن يميّز لنفسه بين الخير والشر. ومع وجود هذه الخلفية فإنه عندما يأتي الوقت الذي يرد فيه على المجتمع من حوله طالما أنه «قد تحرر من نير الحكم المبتسر، ولم يعد يحكمه سوى قانون الحكمة» ـ فإنه لن يكترث إلا بآراء الناس المحترمين الشرفاء الذين هم أمثاله. (إميل ص782 وانظر أيضاً 671) وسوف يكون رجلاً مستقلاً بقدر ما تسمح الظروف.

ويؤكد روسو أنه في المجتمع يؤدي الجنس حتماً إلى اعتماد عميق من كل جنس على الآخر «في كل بلد، وفي كل إقليم، وفي كل طبقة يكون بين الجنسين علاقة قوية وطبيعية حتى أن أخلاقيات كل جنس يحددها دائماً أخلاقيات الجنس الآخر» (خطاب إلى دالمبير ص81)، لكن في حالة كم من

«إميل» و«صوفي» بصفة عامة، فإن روسو أقل ميلاً للتشديد على نتائج وأخلاقيات اعتماد النساء على الرجال، من تأثيرات ونتائج اعتماد الرجال على النساء، فالاعتماد يكون ضخماً بالطبع على طريق الفوارق الاجتماعية والاقتصادية، في المجتمع الأبوي ـ فلم يهتم به على الإطلاق. فهو يعترف بذلك في فقرات عديدة كما لو كان أمراً مُسلَّماً به، فقط ليؤكد ضرورته. وليس ليناقش صحته أو آثاره الاجتماعية. وهو في مرات عديدة يهدد النساء بأنهن لن يصبحن سوى عبيداً للرجال، ما لم يفترضن دوراً جنسياً محدداً مطلوباً منهن. فبدون قوة الدهاء عندها التي تعوضها عن نقص قوتها البدنية «فإن المرأة لن تكون سوى عبدة للرجل، وليست شريكته، فهي تجد كل شيء ضدها، ملكاتنا، وضعفها وجبنها. وجمالها وظرفها هما كل ما تملك» وطالما أن الجمال لا بد أن يذبل، فإن كل ما يبقى من ذخيرتها هو ظرفها. «والطريقة الوحيدة لكي تسيطر على الرجل هي أن تتلاعب بنا، وتستغل قوتنا» (إميل ص713). ومن هنا فإن الطريقة الوحيدة التي تملكها المرأة للسيطرة هي أن تستغل قدرتها الجنسية. على الرجل لكي تغويه، وتتحايل عليه، وتتملقه، وتداهنه حتى يقرر في النهاية ما تريد.

وقل مثل ذلك عندما ينصح «روسو» الأمهات أن يتأكدن أن يجعلن بناتهن نساء اجتماعيات، دون تحد للطبيعة أو أن يجعلهن مثل الرجال. يقول: «كوني على يقين من أن ذلك سيكون أفضل لها ولنا» (إميل 701) ومن الواضح جداً أنه يذهب إلى أن النساء لسن في موقف يسمح لهن بتدبر أي شيء أفضل لأنفسهن، ما لم يكن أيضاً ما يريده النساء منهن، لأن النساء يعتمدن اعتماداً كاملاً على استحسان الرجال. وهو يقول في تكتم إن شيئاً لا يمنع النساء من أن يربين بناتهن كما يردن، وإن الرجال غير مسؤولين عن واقعة أن البنات لم يتعلمن سوى التوافه من الأمور. فإن روسو يتقدم بعد ذلك ليعترف أن النساء لن يستطعن ممارسة قوتهن إلا عن طريق الاستغلال الناجح لسحرهن الأنثوي. وهكذا نجد أن الفيلسوف الذي كره القوة، وحكم الرأي العام على الفرد، يستطيع أن يعترف دون أدنى علامة على الامتعاض أنه ما لم تُعلم المرأة نفسها، وتبنى شخصيتها، وتنظم حياتها

تماماً، طبقاً لما يحب الرجل، فلا بد لها أن لا تتوقع سوى عبودة خصمها الأقوى.

ولا شك أن خوف روسو من النساء وتأثيرهن يزودنا بجانب مهم من التفسير لهذه المفارقة. لقد كان مقتنعاً تماماً بالحد الذي يعتمد فيه الرجل على المرأة من الناحية الجنسية والعاطفية، حتى أنه شعر أنه ما لم يكن هناك قهر لها في مجالات أخرى، فإن هذه السيطرة الطبيعية المزعومة لن تعود إلى الرجل. وهكذا نجد أنه في معارضة مباشرة لتأكيده أنَّ الحاجة المركزية للرجل هي أن يكون حراً، يذهب روسو إلى أن المرأة بتكوينها الطبيعي خُلقت لكي تكون معتمدة على غيرها ولنوضح لها الكوابح (إميل ص710 وص741).

وطالما أنه يصور حياتها على أنها محكومة بالثروة بمطالب الأب، فإن الأسرة هي المكان الوحيد الذي لم يطبق فيه وقفته المبدئية ضد السلطة الشخصية والتبعية ومن الواضح أنه لن تكون هناك امرأة قادرة على أن تعيش حياتها الخاصة كما تعلم «إميل» أن يعيش حياته الخاصة ـ بل على العكس إنها لن تجد سعادتها إلا من خلال سعادة رجل طيب. ومن ثم فلا بد لها أن توجه كل طاقتها نحو إسعاده وأن تكون محترمة من جانبه. فلا بد لها بالضرورة أن تخضع لحكمه، وحاجته ولا يسمح لها أن تكون فوق هذه الأحكام. واللطف أول صفات المرأة وأهمها، والمرأة لما كانت قد خُلقت لإطاعة مخلوق كالرجل ناقص أيضاً، مفعم بالمعايب غالباً، مملوء بالشوائب دائماً وجب أن تتعلم مبكراً أن تصبر حتى على الظلم والجور، وأن تحتمل خطأ الزوج من غير شكوى أو تذمر، وليس عليها أن تكون لطيفة من أجله، بل من أجل نفسها. ولا تؤدي شراسة النساء وعنادهن إلا إلى زيادة آلام النساء، وسوء معاملتهن من أزواجهن. فالأزواج يشعرون أنه لا ينبغي لهن أن يغلبنهم بهذه الأسلحة. ولم يخلقهن الرب فاتنات مقنعات ليكن مشاكسات. ولم يصنعهن ضعيفات ليكُنَّ متجبرات. ولم ينعم عليهن بصوت بالغ العذوبة لينطقن بالشتائم، ولم يجعل لهن تلك الملامح الرقيقة ليشوهنها بالغضب (إميل ص682).

ومن ثمَّ فأول وأهم صفة في المرأة هي الرقة، فقد خُلقت لتطيع مخلوقاً ناقصاً مثل الرجل، كثير الرذائل مليء دائماً بالأخطاء، ولا بد لها أن تتعلم منذ طفولتها أن تعاني الظلم، وأن تتحمل أخطاء زوجها بلا شكوى أو تذمر، (إميل 710 ـ 711 وانظر أيضاً: ص745 ـ ص755) فالمعارضة أو العناد أو المشاكسة لن تجدي، ولن تؤدي إلا إلى أمور أشد سوءاً. وعلى حين أن «روسو» رأى أن كثيراً من الصفات المطلوبة لهذا الدور فطرية في النساء، فقد رأى أن تتجه تربية «صوفي» بأسرها لتدعيمها، وقبل كل شيء لضمان أنها ستحقق المطلوب وأنها لن ترغب أبداً في قلب هيراركية الأسرة الأبوية البطرياركية.

والمرأة المثالية عند روسو، أبعد ما تكون عن الشخص المستقل ذاتياً، أو حتى الشخص المتميز. بل إنها لا تكون قوية إلا لكي تلد أطفالاً أقوياء. ولا تكون عاقلة إلا إلى الحد المطلوب منها لتحافظ على عفتها، ولكي تناقش زوجها وتربي أطفالها بحكمة، ولا تكون جذابة إلا إلى الحد الذي تثير رغبة زوجها الجنسية، لكن بشرط أن لا تهدد سكينة ذهنه.

ويجب أن تهدف جميع تأملات النساء، في كل ما لا يتعلق بواجباتهن مباشرة، إلى دراسة الرجال، والمعارف اللطيفة التي ليس لها هدف سوى تكوين الذوق (إميل ص716).

إن تفكير المرأة، أو استخدامها لعقلها في أي غرض آخر غير هذه الأغراض السابقة ليس غير ضروري فحسب، وإنما هو بغيض بالنسبة لها «ذكاء الأنثى هو طاعون بالنسبة لزوجها، وأطفالها وأصدقائها وخدمها ولكل إنسان. فهي من قمة عبقريتها سوف تحتقر واجباتها كامرأة، وسوف تشرع دائماً لكي تجعل من نفسها رجلاً» (إميل ص768) وهكذا نجد أنه ينبغي على النساء أن يتعلمن أشياء كثيرة، لكن بشرط أن تكون تلك الأشياء مناسبة.

ومن هنا فقد تعلّمت «صوفي» إلى الحد الذي تكون فيه مقبولة من «إميل»، بحيث تناقشه دون أن يكون هناك أي خطر يتهدده منها. «ذهنها محبوب لكنه ليس لامعاً، ومصقولاً، دون أن يكون عميقاً، ذهن لا يوحي

بأي تعليق، لأنها لا تبدو أبداً ألمع ولا أغبى من ذهن المرء». «وهي تُترك عن عمد بثغرات كثيرة في معلوماتها، وسوف يسعد إميل زوجها بعلاجها» (إميل ص768). ولما كانت معدّة فحسب كزوجة ومحظية للرجل، فإن أية امرأة لا تُعدّ مرغوبة طبقاً لهذه المعايير، فإن يحكم عليها «روسو» بأنها لا تساوي شيئاً. مثل هذه المرأة تتحدى الطبيعة بإرادتها، وتحاول أن تكون رجلاً. (إميل 749)[1].

مرة واحدة في كتاباته الناضجة درس «روسو» اقتراحات أفلاطون الراديكالية عن التربية المتساوية للنساء بطريقة إيجابية، ومن الجدير بالذكر في هذه المناسبة أن اهتمامه كله قد انصبَّ على المضامين التي تقول: إن مثل هذا التغير سيكون للرجال. وربما افترض في حاشية على «حديث من الفنون والعلوم» أنه: «ما دام الرجال سيكونون محبوبين من النساء» فسوف يتم عن طريق تربية النساء الاعتراف وتقدير عظمة الروح والفضيلة، حتى أن هذه الصفات القديمة يمكن أن يعود غرسها في الرجال. وهكذا فإن روسو حتى في اقتراحه أن فكر أفلاطون في الموضوع ينبغي تطويره على نحو أبعد، فإنه يعتمد على المبدأ الأساسي عنده القائل بأن النساء وتربيتهن ينبغي أن تكون مفيدة وصالحة لوظيفتهن المناسبة في الثقافة الأبوية.

ولما كان مركز المرأة الطبيعي في الحياة مُقدّراً سلفاً، كانت العفة أهم صفة أخلاقية لا بد أن تتحلى بها المرأة. وعلى حين أن كرامة الرجل تعتمد على حريته، فإن كرامة المرأة تعتمد على الاحتشام والخجل، والحياء. وهي خصال لا يمكن أن تنفصل عن رقتهن والمرأة التي تفقد شرفها لا بد أن يُنظر إليها بعد ذلك على أنها فقدت تماماً الأخلاق من أي نوع (إميل ص732)

---

(1) على حين أن تربية جولي ـ التي لم يعطنا عرضاً نسقياً لها ـ كان أكثر دقة وأكثر عقلانية من تربية «صوفي» (انظر مثلاً هلويز الجديدة ص59) ـ فقد كانت «جولي» فريدة في تصور روسو للمرأة المثالية نفسه تحت قناع الفيلسوف «سانت برو». ومن المناسب ـ فيما يبدو ـ النظر إلى تربية صوفي على أنها الرفيق أو الزوجة لرجل طبيعي عادي، كما أنها النوع النمطي الذي وصفه روسو لتربية النساء.

وعلى الرغم من أن الفضيلة مفهوم لا يكاد يذكر في تربية «إميل» طالما أنه يعني في نظر «روسو» النضال ضد الذات وتهديداً للحرية، فإنه قيمة مركزية في تربية صوفي (إميل ص750) إنه من خلال النضال الناجح ضد الذات أو على الأقل الجانب العاطفي من الذات يمكن أن تأمل فيه المرأة بالمحافظة على كنزها الثمين ألا وهو عفتها، لكي تحصل على زواج وتحتفظ به. إنَّ حب الفضيلة هو «مجد المرأة وفخرها». وهو الطريق الوحيد للسعادة الحقة.. «وهي لا ترى سوى الفاقة والشقاء والوحدة والجوع في حياة امرأة غير لائقة» (إميل ص751) والواقع أنَّ مصير «صوفي» النهائي يمثل أوضح تناقض ممكن لهذا الاعتقاد.

ولروسو سببان يبرران أن من الجوهري أنه لا بد أن تكون القاعدة الأخلاقية للمرأة ليست مختلفة فقط في مضمونها، بل أيضاً أن تقوم على مبدأ مختلف تماماً عن المبدأ الذي يطبق على الرجال:

**أولاً**: كما أنها تستطيع أن تحقق إشباعاً في الحياة إلى الحد الذي يقول فيه الآخرون، لا سيما الرجال بصفة خاصة، أنها محبوبة.

**ثانياً**: لا ينبغي أن تكون عفيفة فحسب، بل إن طهارتها أو عفتها ينبغي أن لا تكون موضع شك، لا من زوجها ولا من أي إنسان آخر. لأن أقل فضيحة سوف تكون «وصمة عار لا تُمحى» في أخلاقها، ويعتمد شرف الرجل على سلوك زوجته الفاضلة أقل مما يقوله الناس عنها، فينبغي أن لا تساوم على سمعتها بأية طريقة مهما تكن. وهكذا فبالنسبة للنساء:

«لا يكفي للمرأة أن يكون من الممكن تقديرها بل أن تُقدّر بالفعل، ولا يكفي أن تكون جميلة، بل لا بد أن تكون محبوبة، ولا يكفي أن تكون صالحة، بل أن يعترف الآخرون أنها كذلك، فلا يكمن شرفها في سلوكها وحده، بل في سمعتها، ومن المستحيل للمرأة الفاضلة حقاً أن تسمح لنفسها أن يظن الناس أنها وضيعة. وعندما يسلك الرجل سلوكاً سليماً، والرجل هو سيدها ففي استطاعته أن يتحدى الرأي العام، لكن المرأة عندما تسلك سلوكاً سليماً فإن ذلك هو نصف مهمتها فقط، وما يعتقده الناس في أمورها هو

النصف الآخر، فهو يوازي ما هي عليه بالفعل. وينتج من ذلك أن المبدأ الذي تقوم عليه تربيتها لا بد من هذه الناحية أن يكون عكس ما تعارفنا عليه، فالرأي العام هو مقبرة الفضيلة بالنسبة للمرأة، وهو عرش المرأة وتاجها (إميل ص ص702 ـ 703).

وهكذا فإن روسو على خلاف سقراط وأفلاطون، وعلى اتساق مع بقية العالم اليوناني، (ص164) ينظر بوضوح إلى أخلاق الأنثى وأخلاق الذكر على أنهما مختلفان اختلافاً جوهرياً. والمسألة: هنا ليست مسألة «المعيار المزدوج» المألوف، فما رآه ضرورياً ليس هو وجود معيارين في سُلَّم أخلاقي واحد، بل رأى وجود سلمين مختلفين اختلافاً جذرياً. ولما كان قد نظر إلى المرأة من زاوية وظيفتها التي تقوم بها في ثقافة ذكورية، فإن معيار خيريتها يحدده تماماً متطلبات تلك الثقافة وأحكامها المبتسرة، في حين أن خير الرجل الذي لا ينظر إليه من زاوية وظيفته، يحدده على نحو مستقل الأحكام المبتسرة لذلك المجتمع. وعلى حين أنه توجد طرق عدة مرادفة، إن قليلاً أو كثيراً، يثبت بها الرجل أخلاقه وجدارته فإن محافظة المرأة على عفتها وطهارتها هو هدفها الأخلاقي الأول والأكثر أهمية.

ونتيجة لذلك فإن تربية «صوفي» الأخلاقية هي عكس تربية إميل والواقع أنه لو لم يكن موقف «روسو» واضحاً من النساء على هذا النحو ـ سواء في كتاب «إميل» أو في كتبه الأخرى ـ لمال المرء إلى تفسير وصفه لتربيتها على أنه تعليق هجائي على الثقافة المعاصرة، وطرق التربية السائدة التي يوجه ضدها الكتاب كله.

وهكذا نجد أن كل ما تفعله «صوفي» وتشجع على عمله هو من أجل المظهر، فالفتاة على خلاف «إميل» الحر تهتم اهتماماً لا حدَّ له بزينتها (حتى تحقق «النظرة الطبيعية»). فهي تتعلَّم العزف لكي تظهر يدها البيضاء في مقابل ظلام المفاتيح، وكل شيء تقوله مُقدّر ومقاس، لا طبقاً لمعناه ونفعه، على نحو ما يحكم على مناقشات إميل، بل طبقاً لتأثيره على السامع. وعلى الرغم من أنها تعوزها الأصالة: «فإنها تقول دائماً ما يسر الناس الذين يتحدثون معها» (إميل ص749) فتربيتها الأخلاقية مكرسة لتدعيم ميولها

الفطرية في أن تكون خاضعة ومشكومة، وهي تتعلم لتحقق بالضبط ما يتوقعه المجتمع منها، لأن البنات، في مقابل البنين:

«لا بد من شكمهن من الصغر.. ولا بد أن يخضعهن طوال حياتهن لقيود قاسية ومستمرة، فلا بد أن توضع عليهن قيود منذ البداية، حتى لا تشعر بثقلها أبداً، فإنما الخضوع من شأن النساء بحكم الطبيعة، حتى ليشعر الفتيات إنما خُلقن والطاعة أول واجباتهن، وإذن فلا حرج على المربي في إكرامهن وقمع حريتهن، ولا جناح عليه إذا عاقبهن. وأن من نتائج هذا القمع ما نرى في النساء من مرونة هن في حاجة إليها في حياتهن، فهن دائماً في قوامه رجل وهن دائماً طوع حكم الرجال، وليس لهن أن يضعن أنفسهن فوق حكم الرجال..» (إميل ص ص709 ـ 710).

وترجع إحدى المفارقات الكبرى في تربية «صوفي» إلى المطلب الذي يقول أنه على حين أنها لا بد أن تسلك بأقصى قدر من ضبط النفس سواء قبل الزواج ونحو جميع الرجال، إلا زوجها بعد الزواج، فلا بد أن تكون متمرسة جيداً في جميع فنون الإغراء والجاذبية لتؤكد استمتاع زوجها الجنسي بها. ويلوم «روسو» تعاليم الكنيسة بسبب واقعة أن النساء كثيراً ما يفقدن جاذبيتهن ويسببن عدم اكتراث أزواجهن بهن، ولحل هذه المشكلة يقول: «تهذِّب الشابة الإنجليزية من مواهبها، بعناية، لتروق لزوج المستقبل، كما تهذب الشابة الألمانية مواهبها من أجل دائرة الحريم. ولا شك أن هذه الرغبة تضيف السعادة إلى حياة زوجها، وتمنعه، بعد أن يترك عمله وهمومه بدلاً، من أن يبحث عن المتع خارج البيت (إميل ص ص690، 716) ولهذا فتحقيقاً لهذه الرغبة فإن تربية المرأة المثالية تشمل نصيحة لها كيف تتقدم وترفع من المتعة الجنسية لزوج المستقبل، جنباً إلى جنب مع التحريمات الدقيقة ضد أي شكل آخر من أشكال التعبير الجنسي. والواقع أن «صوفي» تُربى لتكون محظية وراهبة في آن معاً.

ومن جميع الوجوه يذهب روسو إلى أن القيود المفروضة على النساء لا بد أن تكون أشد بعد الزواج، وهو يؤكد أن النساء المتزوجات هن وحدهن اللائي يُسمح لهن بحرية أكثر من الفتيات الشابات في مجتمع فاسد،

وبين أناس فاسدين. أما اللائي يحتفظن بأخلاقهن فيتبع معهن التطبيق المضاد. وتصف «جولي» الوضع الصحيح للمرأة المتزوجة وهي تتحدث عن ابنة عمها «كلير» فتقول:

«كانت حرة قبل أن تتزوج، فهي وحدها فقط المسؤولة عن سلوكها. أما الآن فقد تغيّر كل شيء، فلا بد أن تعمل حساباً للآخرين في سلوكها: بل إنها تنازلت عن حريتها.. إن المرأة الفاضلة لا تستحق فقط تقدير زوجها، بل لا بد أن تحصل عليه. فإذا لامها، فإنها تستحق اللوم، وإذا ما سلكت ببراءة، فإنها سرعان ما تكون آثمة إذا ما وُضِعت موضع ريب. فحتى المحافظة على المظاهر هو جزء من واجبها». (هلويز الجديدة ص257)[1].

وهكذا نجد أن المرأة عند «روسو» عند الزواج «تنكشف كأنثى» بالنسبة للأخلاق وبالنسبة للإحساس القانوني، وعندها تفقد كل استقلال لإرادتها الذاتية سواء بالنسبة للحكم أو الضمير.

والحد الأقصى الذي مدَّ إليه «روسو» للاستقلال الشخصي للنساء هو رفضه السماح للمرأة أن تصوغ معتقداتها الدينية فعلى حين أن «إميل» عندما شبَّ بقدر كاف، يشجع على التفكير لنفسه في المسائل الدينية: «كما أن سلوك المرأة يخضع للرأي العام، فكذلك يخضع إيمانها للسلطة) (إميل ص696 وص721) فالابنة ينبغي، بغير نقاش، أن تعتنق دين أمها (الذي هو بالطبع دين والدها أيضاً) كما تعتنق الزوجة ديانة زوجها. ويؤكد روسو لقرائه أنه لا توجد امرأة، تجعلنا نعاني من ذلك. ولو أن هذا الدين الذي تعتنقه كان لغواً، فإن خضوع الأم والأسرة طائعين لحكم الطبيعة يمحو ما في الخطأ من ذنب عند الله. (إميل ص697 ص721).

فمن الواضح أن الإيمان والعقيدة ليس لها أهمية كبيرة بالنسبة للمرأة،

---

(1) من المهم أن نلاحظ أنه عندما توفي زوج «كلير» في هذه اللحظة فقط شعرت أنها شابة وجذابة من جديد.

فهي تستعبدها من خلال الخضوع والاستسلام وهذا الإعلان يشبه عقيدة الإسلام التي ترى أن المرأة لا روح لها[1].

وعلى الرغم من أن «روسو» لم يستطع أن يتصور أي بديل للقاعدة الصارمة المبتسرة التي تقوم عليها الأخلاق التي وضعها للنساء، كما أنه لم يكن مرتاحاً لهذا البديل. وبعد أن وضع «روسو» نموذجاً لسلوك «صوفي» يتفق تماماً، مع الأحكام الاجتماعية المبتسرة، منتهكاً كل مبدأ من مبادىء تربية إميل الذي يصرح بإيجاز بالصورة التي يريد أن تتشكل فيها المرأة:

«ومن المحتمل أن أكون قد أفضتُ في الحديث أكثر مما ينبغي حتى الآن. ما الذي يمكن أن ترتد إليه النساء لو لم يكن لديهن قانون سوى الأحكام العامة المبتسرة؟. دعنا لا نهبط بالجنس الذي يحكمنا إلى هذا المستوى. ذلك الذي يشرفنا إذا لم تزدريه.. ويوجد لكل النوع البشري قانون أساسي أقدم من الرأي العام.. وهذا القانون الأساسي هو ضميرنا الداخلي». (إميل ص706 ـ 707 وكذلك ص730).

طالما أن رأى المجتمع يبغي أن لا يطاع إلا عندما يتفق مع أوامر الضمير، فإن «روسو» ينتهي إلى أنه على حين أنه ينبغي على النساء أن يبذلن أقصى ما في استطاعتهن للتوفيق بين الاثنين (أي قوانين المجتمع من ناحية، وقوانين الضمير من ناحية أخرى). فإذا لم يستطعن ذلك، فإن عليهن إتباع ضمائرهن، وهو يصرح بأنه «إذا لم يتفق هذان القانونان في تربية النساء، كانت هذه التربية ناقصة ومعيبة «فلا الضمير بدون الرأي العام يعطيهن طاقة الروح، ولا الرأي العام بدون الضمير يؤدي إلى شيء سوى إنتاج نساء فاسدات» (إميل ص707) وعندما يعرف المرء أن الصراع بين الصواب والخطأ والأحكام المبتسرة للرأي الفاسد هو الذي يدور حوله كتاب «إميل» وبقية مؤلفات «روسو» فإنه يستطيع أن يحدس نتائج تربية «صوفي» إذ يظهر

---

(1) هذا جهل صارخ بالإسلام الذي يرى أن الله خلق الرجل والمرأة من نفس واحدة وأنها مساوية للرجل في كل شيء وإن كان للرجل في الأسرة. درجة عليها بما ينفق من ماله، وبما يحمله من مسؤولية (المترجم).

أنه لا يوجد سوى أمل ضئيل في اتفاق الرأي العام مع الضمير، مع أن «روسو» يعتقد أنه لا بد أن يحدث ذلك إذا ما أردنا أن تكون تربية النساء ناجحة. وإذا ما تدبرنا محصّلة قصص «إميل» و«صوفي»، و«جولي»، ونتائج نوع تربية النساء التي يدافع عنها «روسو» بوصفها النوع الوحيد الصالح والمناسب من التربية، لانتهينا إلى نتيجة مؤداها أن مشكلة النساء عنده تظل إحراجاً منطقياً لا حل له.

# الفصل الثامن

## مصير بطلات روسو

كان روسو على وعي تام ـ ربما أكثر من أي فيلسوف سياسي آخر ـ بصراع الولاءات في حياة الشعوب، وبالحاجات المتضاربة التي تخلقها العلاقات الشخصية والجماعية المختلفة التي يشارك فيها الناس. والدرجة المتواضعة من حب الذات وحب الآخر، وحب الفرد لأسرته، وحب المواطن لأخواته في الوطن، وفي الإنسانية ككل ـ ذلك كله أدرك روسو أنه ليس من السهل على الإطلاق التوفيق بينه. غير أنه أضفى أهمية عليها جميعاً بطريقتها الخاصة، ولقد كان مقتنعاً اقتناعاً مطلقاً بتعارضها وتنافرها، وذلك ما أدى به إلى نتائج تشاؤمية عميقة جداً. وبعد أن قمت بتلخيص الحلول التي قدَّمها في «إميل» و«المتوحد» (التي لم تكتمل نهايته)، و«هلويز الجديدة» سوف اتجه نحو دراسة مصير شخصيات روسو، لاستجلاء صدى أفكاره ونتائجها على النساء في المطالب المتضاربة بالفعل للوضع البشري كما أدركه روسو.

اتفاقاً مع خطته التعليمية، فقد رفض «إميل» عندما بلغ مرحلة المراهقة جميع الحكومات القائمة واختار أن يعيش مستقلاً[1]. فكل ما يريده ـ فيما يقول ـ هو زوجة وقطعة من الأرض يملكها ملكية خاصة. والقيد الوحيد الذي يفخر دائماً بارتدائه هو ارتباطه «بصوفي». غير أن روسو يشير إلى أنه ليس من السهل أن يكون رجلاً مستقلاً، طالما أنه على الرغم أنه يدرك أن حاجته إلى رفيق وصاحب مسألة طبيعية، عندما يصبح رب أسرة، فإنه يصبح

(1) «إميل» «المؤلفات الكاملة» المجلد الرابع، ص835، 855 ـ 857.

بالضرورة مواطناً في دولة[1]. وبمجرد ما يحتاج المرء إلى رفيق فإنه لا يعود كائناً منعزلاً، ولم يعد قلبه وحيداً، فجميع علاقاته بالنوع الإنساني، وجميع انفعالات نفسه موجودة في هذا الشخص. وأول انفعالاته الطاغية سرعان ما يجعل الانفعالات الأخرى تتطور. .»[2]. وفضلاً عن ذلك فإن المواطنة في الدولة لا تعالج، حتى في حالة إميل، على أنها شر ضروري؛ لقد أقنع روسو إميل أنه مدين بالكثير لقوانين البلاد التي يقيم فيها، بالغاً ما بلغ قصورها عن القانون الأصلي الذي نشأ في العقد الاجتماعي والسيادة الشعبية. وهو مدين لهذه القوانين لا بسبب الحماية فحسب، بل أيضاً بسبب ما هو ثمين عند الإنسان: أخلاقية السلوك وحب الفضيلة. .»[3]. وعلى الرغم من أن الرجل في أغوار الغابة يمكن أن يعيش أكثر سعادة، وأكثر حرية: «لا شيء أمامه يصارعه لكي يعيش متبعاً ميوله ورغباته. . وإلا لما كان فاضلاً». أما في المجتمع المدني، من ناحية أخرى، فإن الإنسان يمكن أن تحركه دوافع المصلحة المشتركة أو الصالح العام «فيتعلم أن يصارع نفسه، وأن يظفر وأن يضحى بمصلحته الخاصة من أجل مصلحة الجميع»[4]. والقوانين لا تمنع المرء من أن يكون حراً بل هي بالأحرى تعلّمه أن يحكم نفسه.

بهذه المقدمة عن الفضيلة والواجب المدني كمثل عليا «لإميل» ـ لا مجرد ضروريات ـ فإن المرء يعجب ما الذي حدث للرجل الطبيعي الذي شرع «روسو» في تربيته. في الجزء الأخير من الكتاب الخامس، يبدو أنه يحاول أن يفعل ما قال أنه مستحيل ـ ليجعل من «إميل» رجلاً طبيعياً ومواطناً في وقت واحد. لقد تقرر أن يعيش «إميل» في المكان الذي يستطيع فيه أن يخدم إخوانه على نحو أفضل، وليس ذلك بأن تستغرقه حياة المدنية في هذا

(1) «إميل» ص823.
(2) «إميل» ص493.
(3) «إميل» ص859.
(4) «إميل» ص858 وانظر أيضاً ص818.

العالم الفاسد، وإنما بأن يقدم مثلاً على بساطة الريف[1]. والنقطة المهمة هي أن حياة الريف لم تتقرر ببساطة بسبب أنها ليست هي الأفضل لشخص «إميل» وصوفي نفسها، بل بسبب النموذج الذي سوف تقدمه للآخرين. وفضلاً عن ذلك فبينما أنه من غير المحتمل أن يُستدعى لخدمة الدولة، طالما أن العالم الفاسد ليس بحاجة إلى مثل هذا الرجل، فإذا ما تمّ استدعاؤه، فإن عليه مثل «سينسيناتوس ..Cincinnatus»[2] أن يترك محراثه ويذهب[3]. وهكذا حاول «روسو» بوضوح أن يجعل من إميل مواطناً كما يجعله طبيعياً ومستقلاً سواء بسواء.

واستحالة هذه المطالب ـ أن الرجل المتعلم من الطبيعي أن يشغل كذلك دور الزوج والأب والمواطن ـ أمر يؤكده «روسو» بوضوح في رسالتين هما كل ما أكمل به «المتوحد». وسرعان ما أصبح واضحاً أنه من خلال السلطة الخفية للمُعلّم وحدها وتلاعبه المستمر بالبيئة يتأكد نجاح إميل كرجل طبيعي في المجتمع. والواقع أن «إميل» الراشد لا يزال يعتمد في يأس على معلمه، وعندما يتركه المعلم لكي يقود حياته يفشل كزوج، وكأب، وكمواطن. ولا يشعر بأنه حر إلا عندما يخلع من نفسه جميع هذه الارتباطات والمسؤوليات ويصبح منعزلاً عاطفياً. والنتيجة التي يستخلصها في النهاية من تجربته هي التصديق الكامل لعدم التوفيق بين القسمة الثنائية: الرجل المواطن يقول: «عن طريق تحطيم الروابط التي تربطني ببلدي. فإنني أمد هذه الروابط عبر الأرض كلها، وأصبح إنساناً أكثر كلما توقفتُ عن أن أكون مواطناً. .»[4]. وكما لاحظت جوديث شكلار «ما هو مستحيل بالنسبة لإميل الذي تربى تربية كاملة، الذي يحوز على كل فضيلة ما عدا الصفة التي

---

(1) «إميل» ص858 ـ 859.

(2) لوسيوس كونتوس سينستناتوس (519 ـ 439ق. م) قائد روماني، ورجل دولة، ودكتاتور 458 ـ 439 (المترجم).

(3) «إميل» ص860.

(4) «إميل» وصوفي ـ الأعمال الكاملة، المجلد الرابع 914.

يضبط بها الناس والأحداث ليست، بالقطع، ممكنة لأناس أقل منه»[1]. ولا يمكن أن تكون نتائج روسو عن الإنسان والمواطن أشد وضوحاً من ذلك.

غير أن تربية إميل هي نجاح وفشل في آن معاً: لقد فشل في أن يجعله رجلاً طبيعياً ومواطناً في آن معاً، غير أن روسو قد أخبرنا بالفعل في بداية الكتاب أن ذلك مستحيل[2]. وكما يعترف إميل نفسه فإنه لا يستطيع أن يقوم بواجباته كزوج وأب دون مساعدة مستمرة من المُعلّم فهو لا يصلح للتقارب العاطفي أو الاعتماد، ولا للولاء الذي يكون للوطني كلما أصبح هجره لأسرته ووطنه واضحاً. ومن ناحية أخرى فإن نهاية قصته تُبيّن أن تربيته قد نجحت في تكوين الرجل الحر داخلياً ـ بمعنى تكوين استقلال الإرادة. وعندما يصبح مستعبداً، بالمعنى الحرفي، فمن المهم أهمية قصوى بالنسبة له ـ رغم أن عمله ويديه يمكن بيعهم من سيد إلى سيد آخر، ـ فإن إرادته، وعقله، وماهيته الحقة لا يمكن أن تنتهك، أو تمس حرمتها[3]. وابتهج لأنه نال حريته الداخلية ـ بسبب تربيته الفريدة ـ كما كان يقصد «روسو» التي يستطيع أحد أن يحرمه منها. إن استقلاله الشخصي والأخلاقي جعله حراً أساساً، حتى إذا ما كان جسده مستعبداً، ولقد فشلت تربيته في صنع المستحيل، وإن كان روسو ينتهي إلى أنها قد نجحت في تشكيل «إميل» في صورة رجل كلي يتكيف مع أي موقف، متحرر من جميع الارتباطات التي تقيده.

لكن ماذا عن صوفي؟ إن تربيتها الأنثوية المثالية، كما رأينا، مخصصة لأن يهبها تلك التركيبة المؤلفة من السحر الجذاب والتواضع المحتشم التي تتناسب مع الأب البطرياركي. وهي ـ مثل «إميل» ـ ليس لها سوى الخير الطبيعي للنفس العادية. وإذا كانت من جميع الجوانب هي أفضل من النساء الأخريات، فإن ذلك يرجع إلى تربيتها»[4]. والمحصّلة النهائية ذكرها في

(1) الناس والمواطنون ص150.
(2) «إميل» ص249 ـ 250.
(3) «إميل وصوفي» ص918.
(4) «إميل» ص763.

«المتوحد» وهي شهادة لا يمكن إنكارها على فشل المثل الأعلى للتربية الأنثوية، بمقدار ما هي شهادة على فشل محاولة جعل الرجل الطبيعي يتناسب مع الحياة الاجتماعية.

**أولاً**: كيف يمكن لـ صوفي التي لم تكن تربيتها مثل إميل أن تقبل الشرور الضرورية، ولهذا فإن حالها ينقلب رأساً على عقب عند وفاة ابنتها؛ فيضطر «إميل» أن يصحبها إلى باريس كل يذهب عنها حزنها. ولا بد أن تبرهن باريس التي هي حماة الحضارة على سقوطهما. فيحطم إميل، الذي أفسدته المدنية، بأن يتهاوى في حبه وإخلاصه لصوفي. أما هي التي تربت على أن تدور حياتها كلها حول الحب، والتي يعتمد تقديرها لنفسها كله على ما إذا كانت محبوبة عند الرجال، لا تستطيع أن تتحمل مشاعر الرفض فتقترف جريمة الزنا، وتجد نفسها مع طفل من رجل آخر. ومع ذلك فقد كان إميل مقتنعاً بإخلاصها وندمها حتى أن قلب صوفي ظل نقياً على الدوام. كما أنه كان على وعي بأن الإغراءات التي واجهتها كانت أعظم من أية إغراءات توقعت مقاومتها. ولم يجد بديلاً عن أن يتركها مع طفلها الذي ظل على قيد الحياة. ولم يكن من المتصور أن تستطيع قبول اعتذاره الذي كان عليه أن يقدمه، ووجدت نفسها بعد عملية الزنا إنسانة لا يمكن علاجها. لقد سقطت في عيون نفسها، وعيون إميل، وعيون روسو ـ في وقت واحد، من قاعدة تمثال المادونا (مريم العذراء) إلى حمأة البغي. وما دامت قد سقطت مرة وفقدت عفتها، فليس هناك ضمان ممكن يمنعها من أن لا تفعل ذلك مرة أخرى، فلم يعد لها فضيلة تحافظ عليها: «فالخطوة الأولى نحو الرذيلة هي وحدها الخطوة المؤلمة»، وكان إميل يتدبر نفسه أهو حقاً الرجل المستقل، كان عليه أن يتجاهل ذلك التعصب الاجتماعي الذي يتمسك بحرية الزوجة ضد شرف زوجها.

وينتهي إلى أنه في الواقع تعصب معقول يستحق الانتباه. لأن أي جريمة من هذا القبيل هي غلطة زوجها إما بسبب اختياره السيىء للزوجة أو لأنه حكمها بطريقة سيئة. وهكذا يعترف إميل أنه الشخص الملام، إلى حد كبير، فيقرر أنه يستحيل عليه أن يعيد صوفي زوجة له مرة أخرى. ويتخذ

القرار النهائي عندما يفكر في الرعب في أن تكون أما لطفل من رجل آخر لأن مشاركة طفلين عواطفها ابنه والابن المغتصب، فلا بد لها بالمثل أن تقسم مشاعرها بين اثنين من الآباء، ومشاعر الاشمئزاز عنده، ضد هذا الموقف، هي التي جعلته يصرخ: «إنني أتمنى أن أرى ابني ميتاً قبل أن أرى صوفي أما لطفل من رجل آخر»[1].

نحن هنا أمام حالة واضحة غاية الوضوح نرى فيها مشاعر الرجل الطبيعي ومصالح أسرته ووطنه في صراع مباشر. وعندما تسود مشاعره فإن إميل بالطبع لا يكون في وضع يمكنه من تحمل نتائج انهيار أسرته أكثر من صوفي، مع مسؤولية طفلين تابعين له، ولما كان حزيناً ومكتئباً لما رأى أنه خسارة لا تعوض أن يفقد المرأة التي يحبها، فإنه يترك أسرته ووطنه ويرحل، مستقلاً، ومكتفياً بنفسه، ليكون «متوحداً حقيقاً. وسرعان ما يمرح في استقلاله الجديد الذي وجده، فلا يدين لأحد بشيء فيجد نفسه في بيته، يدعم ذاته أينما ذهب ويروى لمعلمه «قلتُ لنفسي حيثما أعيش، وفي أي موقف أجد نفسي فيه، سوف أجد مهمتي التي أقوم بها كرجل باستمرار، ولا أحد يحتاج إلى غيره لو أن كل إنسان عاش لنفسه بطريقة سائغة». «لقد شربت من مياه النسيان، فانمحى الماضي من ذاكرتي..»[2]. غير أن صوفي لم تكن في وضع يسمح لها أن تنسى الماضي، فلها طفلان سرعان ما توفى أحدهما، وليس ثمة وضع في المجتمع ولا وسائل محترمة لمساعدتها سوى أن تعتمد على إميل. ويقيناً لا احترامها لنفسها ولا العار الذي تشعر به. ولا افتقاره الواضح للمسؤولية يجعل ذلك حلاً ممكناً. ولم يكن أمامها بديل سوى الموت الذي تقبلته بطريقة لطيفة سعيدة بالنهاية[3].

وتنشأ أهمية هذا الحل الخيالي للعقدة، بالطبع، من واقعة أن كتاب «إميل» وعاقبته ليسا مجرد رواية قصصية، وإنما كشف عن مصير رجل

---

(1) «إميل وصوفي» ص904.

(2) «إميل» ص911 ـ 912.

(3) «إميل» ص884. ويروي «إميل» أن آخر يوم في عمرها كشف لي عن (ألوان من السحر) لم أكن أعرفها عنها.

وامرأة تعلما ليكونا مثالاً يحتذى لجنسيهما. إلا أن زنا «صوفي» - مع رد فعل «إميل» الضروري نحوه. دمرا هذه الأسرة المثالية، ولهذا أهمية قصوى لأن عدم ارتكاب الزنا هو الهدف الأساسي من تربيتها بأسرها. وكما يعترف إميل: «لو أن صوفي دنست فضيلتها، فمَنْ من النساء تجرؤ أن تثق في فضائلها؟!»[1].

«إن فشل صوفي مؤشر على فشل المجتمع في عصر روسو، عن أفضل تربية ممكنة يمكن للمرأة، في رأيه، أن تتلقاها؛ وهي مهيئة لأن تكون على وعي كامل بمفاتنها «تستهلكها حاجة مفردة للحب»[2] ويحكمها حكم الرأي العام. وكما أشارت «برجلين» أن «يوخارس **..Eucharis**» حورية الماء الفاتنة - التي وحّدت «صوفي» نفسها معها عندما كانت تتخيل «تليماخوس»، وليس الزوجة العفيفة «أنتيوب **Antiope**»[3]. ونحن لن نندهش إذن من أن صوفي عندما أهملها زوجها في مدينة صاخبة أن تسلك تبعاً لقاعدتها الأخلاقية المستهترة. إن ضيق ما يسمى بدائرتها المناسبة، والآمال المتضاربة المفروضة عليها. بحيث تجعل واحدة، هو على الأقل أن تسلك كالمحظيات مع زوجها والكراهيات مع غيره من الرجال. هذا الضيق يجعل من المحتم عليها أن «تسقط» على نحو ما حدث. ومن المؤكد أن المدينة الفاسدة مزجت مشكلات التي نتجت من تربية «صوفي»، غير أن فحص مصير جولي **Julie** التي لم تترك أبداً جو الريف الشاعري، يكشف عن أن المسألة أكثر تعقيداً من ذلك.

و«چولي» هي المرأة المثالية عند روسو، هي ذلك الطراز من الناس الذي كان هو نفسه سيحبه[4] فهي حساسة إلى أقصى حد، عاطفية إلى أقصى

---

(1) «إميل» ص887.

(2) «إميل» ص751.

(3) تربية صوفي ص126 - 127 وانظر إميل ص262. [أنتيوب حورية في الأساطير اليونانية أحبها زيوس كبير الآلهة فتخفي في هيئة «ساتير» وجامعها أثناء نومها. وخافت أن ينكشف عارها فهربت إلى مملكة مجاورة... إلخ المترجم].

(4) الاعترافات - المؤلفات الكاملة - المجلد الأول ص430.

حد، وهي تزخر بصفات مثل: التواضع، الرومانسية، الجاذبية الجنسية ـ التي يعتبر روسو المرأة التي لا تملكها بغير قيمة. والموضوع الرئيسي لـ«هلويز الجديدة» هو الصراع بين مشاعرها وواجبها، الذي يعتقد «روسو» أن أية امرأة حساسة لا بد أن تواجهه، فقد تمزقت «جولي» بين مشاعرها العاطفية نحو معلمها سان بيرو **Saint- Preux** وبين إحساسها القوى بالواجب نحو أمها ونحو أب مستحيل ليس لديه شيء يعمله مع عامة الناس، ويريد أن يزوّج ابنته إلى صديق من عائلة نبيلة[1]. وعندما قهر حب جولي العنيف لسان ـ بيرو وتغلبت على واجبها في الاحتفاظ ببكارتها، فقد شعرت ـ كما يتوقع المرء من مثل هذه الشخصية العاطفية ـ أنها دُمِّرت تماماً. وفي رسالة يائسة إلى ابنة عمها وكاتمة أسرارها كتبت تقول: «دون أن أعرف ما الذي أفعله اخترتُ أن أقوم بتدمير نفسي؛ فقد نسيت كل شيء ولم أتذكر سوى حبي فحسب. وهكذا في لحظة عارمة تحطمتُ إلى الأبد فقد سقطتُ في أعماق العار التي لا يمكن لفتاة أن تشفى نفسها منه، ولو أنني عشتُ فسوف أكون أشد بؤساً. .»[2]. فبعد أن فقدت بكارتها شعرت أنها لم يعد لها قيمة كشخص بعد الآن وغمرها الإحساس بالألم فصرخت على معلمها: «كن وجودي كله، فأنا الآن لا شيء. .»[3].

يعترف «روسو» من خلال جولي ـ التي رغم تقواها المبالغ فيها أبعد ما تكون عن الشخصية الذكية الحقيقية أكثر من صوفي ـ يعترف إلى القارىء أن محنتها محنة مرعبة، لم يستطع إنسان قط أن يتحملها. وتكتب جولي إلى حبيبها قائلة:

«تأمل وضع جنسي وجنسك في تعاستنا المشتركة، ثم احكم مَنْ منا مدعاة أكثر للشفقة؟ أن تضع انعدام الإحساس وسط اضطراب الانفعالات العنيفة: لكي تبدو مرحاً راضياً في حين أنا كفريسة آلاف من الأحزان،

---

(1) مما له مغزاه أن النساء في روايات «روسو» يظهرون وليس لهن سوى أحد الوالدين، ومن ثم فإن عليهن مواجهة الصراع الكامن للواجبات الأسرية مع مشاعرهن وضمائرهن الخاصة.

(2) هلويز الجديدة ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد الثاني ص96.

(3) هلويز الجديدة ص103.

والتظاهر بأنك هادىء في حين أن نفسك حزينة جزعة. تقوم باستمرار ما لا تفكر فيه، وأن تخفى مشاعرك، وأن تضطر أن تكون زائفاً، وأن تكذب أثناء التواضع ـ ذلك هو موقف جميع البنات في مثل سني. وهكذا انقضت أجمل سنوات عمرنا تحت طغيان السلوك اللائق والاحتشام الذي ينضاف في النهاية إلى طغيان الوالدين الذي يجبرنا على زواج غير مناسب. غير أن محاولاتهم كبت مشاعرنا تضيع أدراج الرياح: فالقلب لا يعمل إلا وفقاً لقوانينه الخاصة ويهرب من العبودية، ويهب نفسه تبعاً لإرادته»[1].

وبغضّ النظر عن الزواج بالإكراه فإن روسو يرى كل هذه التعاسة نتيجة حتمية لكونها ولدت أنثى. وعلى حين أن «سان ـ بيرو» قد تأثر كثيراً بانفصالهما الإجباري، فإنه لم يهبط العار بمكانته ـ مثل جولي ـ ولم يضطره إلى إخفاء مشاعره؛ فهو لم يضطر إلى الزواج من امرأة لم يحبها بل يستطيع على العكس أن يقوم ببعض الرحلات والاستثمارات، وأن يستمتع بوجوده المستقل بقدر ما يستطيع بدون المرأة التي يحبها. ولما كانت «جولي» لم تكن متزوجة عندما ارتكبت جريمتها البشعة. كما أن الطفل الذي حملت فيه أجهض، فإن الأمل الذي لا يزال قائماً هو التكفير الأخلاقي. أيا ما كان السلوك الذي تختاره فإنها هي نفسها لا يمكن أن تكون سعيدة ولم يوضع الاختيار قط في المنظور الذي أرادته **هي**، وإنما هي باستمرار كنزاع بين ثلاث إرادات لثلاثة رجال حولها ـ حبيبها، ووالدها، وأخيراً زوجها. وتتساءل «مَنْ الذي أفضله بعيداً عن حبيبي ووالدي؟» وهي تحاول أن تقرر هل تفر من البيت أم تتزوج الرجل الذي اختاره والدها؟. «أياً ما كان الطريق الذي اختاره فلا بد أن أموت بائسة وآثمة»[2]. ومن ناحية أخرى فعلى حين أنها لا تستطيع أن **تتزوج** سان بيرو **Saint- Preux** دون موافقة والدها، فقد وعدت حبيبها أنها لن تتزوج شخصاً آخر دون موافقته[3] وبمناسبة زواجها غير المرغوب فيه، تصف «جولي» مصيرها في هذا العالم الذي تعيش فيه ويحكمه الرجال. «مقيدة بأصفاد لا يمكن فكها بمصير الزوج أو بالأحرى

---

(1) هلويز الجديدة ص212.

(2) هلويز الجديدة ص201.

(3) هلويز الجديدة ص226، 227.

بإرادة الأب. لقد دخلت إلى طريق جديد في الحياة الذي لا بد أن ينتهي بالموت فحسب»[1].

وعندما تضع «جولي» واجب والدها قبل حبها «لسان ـ بيرو» وتتزوج الرجل الذي أجبرها عليه والدها، فإنها ـ في نظر روسو ـ قد كفَّرت عن ذنبها واستردت نفسها. غير أن القصة كلها تعتمد على عدم انتهاء الصراع ضد مشاعرها، ومحاولاتها المتكررة لإقناع نفسها أنها تغلب على عواطفها. وشيئاً فشيئاً تستعيد شرفها وفضيلتها في دور الزوجة والأم «ارتقي يا نفسي وساعديني ضد تأنيب الضمير الناتج عن حالتي الأخرى..»[2]. ومع ذلك فهي لم تكن من جانبها سعيدة رغم أن زوجها «فولمار **Walmar..**» المحترم كان يعاملها كطفلة مدللة، ورغم أطفالها الأصحاء، ودينها، واتحادها الجديد (على مستوى غير مادي تماماً) مع سان بيرو. رغم أن الوضع المنزلي الريفي الذي تعيش فيه، قد وصف بأنه أسعد حياة ممكنة على الأرض[3]. وأن جولي نفسها وصفت بأنها الأم الكاملة، وربة منزل حسنة الذوق، فإنها تعترف لسان ـ بيرو قرب نهاية حياتها بتعاستها التي لا تفسير لها. رغم أنها رأت فحسب مبررات للسعادة من حولها، تقول: «أنا لستُ راضية» وعندئذ «فأنا في منتهى السعادة، بل إن السعادة تغمرني». ولما كان «الندم الخفي يمزقها فإنها تندب حظها» «روحي الفارغة تشتاق إلى شيء يملؤها»[4]. والحل النهائي هو موت جولي، فيما يشبه الحادثة[5]. وجاء اعترافها بعد الوفاة أنها لا تزال غير قادرة على قهر عاطفتها تجاه «سان ـ

---

(1) هلويز الجديدة ص340.
(2) هلويز الجديدة ص401.
(3) هلويز الجديدة ص528.
(4) هلويز الجديدة ص694.
(5) تنتهي الرواية نهاية مأساوية إذ تخرج «جولي» مع أهلها للنزهة على شاطىء البحيرة، وفيما يجري ولدها يسقط في الماء، فتلقي بنفسها وراءه، وتتمكن من إنقاذه، لكنها مرضت على أثر ذلك وتلازم الفراش غير أن الحمى التي أصابتها وهي تنقذ ابنها من الغرق، تشتد عليها وتموت ـ وهذا معنى قول المؤلفة أنها ماتت فيما يشبه الحادثة» (المترجم).

بيرو»، يمكن أن ترى فقط كتعليق مأساوي على إحساسها المضلل بانتصارها على مشاعرها[1]. «فهي أخيراً قد تحققت من أن العواطف العظيمة يمكن أن تختنق، ومن النادر أن يكون من الممكن إزالتها»[2].

لقد تصرفت «چولي» كما كان ينبغي عليها أن تفعل، منذ خطيئتها الكبرى الأولى: فاحتفظت بفضيلتها دون أن تمس طوال زواجها، رغم أنها انخدعت في اعتقادها أنها شُفيت من حبها. ومن ثم فعندما تحققت من أنها كانت على الدوام، ولا تزال، في خطر الخضوع للغواية، فقد كان موتها هو الطريق الوحيد للخروج من المأزق أو **الإحراج** المنطقي. فأي اتحاد جديد بينها وبين «سان ـ بيرو» سوف يكون من هذه الزاوية بالغ الخطورة حتى أنه سوف يأخذ الموضوع من أيديهم. ولقد فقدت جولي إرادة الحياة عندما مرضة بعد انتشال ابنها من الغرق. وهكذا نجد أن عاطفتها هربت من تحطيم أسرة «فلمار» المثالية لكن عن طريق تدمير نفسها بدلاً منها فحسب.

وكما أكدت «جوديث شكلار» فإن جولي بوصفها ضحية بشرية هي أشبه بشخصية المسيح[3]. طالما أنها المرأة المثالية، التي تُحب وتُحَب، اللطيفة، الجديرة بالاحترام. التي تكافح باستمرار لكي تكون فاضلة، وواقعة أنها ضحية لها مضامين عميقة في نظرية روسو كلها عن النساء. و«چولي» هي البطلة عند روسو، ولا بد لنا أن نعترف أنها رغم صرامتها وتربيتها المكبوتة، وحبها للفضيلة فهي عاطفية جداً فهي مثل هلويز الأصلية «مخلوقة للحب». ولما كانت لها هذه الشخصية فقد كُتب عليها أن تقضي حياتها الناضجة كلها تصارع مشاعرها الطبيعية، من أجل عفتها البالغة الأهمية.

---

(1) كتبت «جولي» وهي على فراش الموت إلى حبيبها سان بيرو خطاباً غير مغلق، تعترف له فيه أنه كان على الدوام حبها الوحيد، وهكذا لطمت زوجها لطمة عنيفة، وقابلت وفاءه وثقته بها، بهذا الرفض القاسي وهي على فراش الموت ـ وهذا معنى قول المؤلفة «الاعتراف الذي جاء بعد الموت» (المترجم).

(2) هلويز الجديدة ص664.

(3) الرجل والمواطن ص120 ويقول رينيه سكيرر أيضاً أن جولي لعبت أيضاً دور المخلّص «جان جاك روسو والأسرة الكبيرة» في كتاب Baud- Bovy ص199.

واجبها نحو والديها وأن تطيع الأحكام المبتسرة في عالم يحكمه التفاوت وعدم المساواة. ويؤكد روسو في كتابه «إميل»: «إنه في أوضاعنا التي لا معنى لها فإن حياة المرأة الصالحة هي صراع دائم مع نفسها»[1]. غير أن أفكاره الخاصة عن تربية النساء ووضعهن المناسب في المجتمع، إذا ما أخذت مع معتقداته عن الحب والزواج، تجعل من الواضح أنه في أي وضع يجد نفسه على استعداد أن يتصور أو يتخيل، فإن طراز المرأة التي يقدسها ليست فقط المرأة المحكوم عليها بالصراع الدائم، بل التي يكون مطلوباً منها أيضاً (لا في جو المدينة الفاسد فحسب، بل حتى في جو الريف النقي أيضاً) أن تضحي بحياتها من أجل الفضيلة. المطالب القديمة المزدوجة المطلوبة من المرأة ـ أن تكون في آن معاً ملهمة الحب الرومانسي والجنسي، والحارس المخلص للزواج ـ موجودة بشكلها المأساوي عند روسو.

هناك ثلاث مجموعات مهمة من المزاعم المتضاربة عن الفرد البشري يناقشها روسو في مؤلفاته. ولا بد من النظر إليها في ضوء نظرياته عن النساء والأمثلة التي ابتكرها عن المرأة المثالية.

**أولاً**: الصراع بين دوافع الفرد ومطالب الدولة الجمهورية. ويقول روسو: إن الرجال لا بد من تربيتهم كأفراد أو مواطنين. غير أن تربيته للنساء لا تناسب أن يكن لا هذا ولا ذاك.

**ثانياً**: الصراع بين الالتزام المستغرق بعلاقة الحب الثنائي وحاجات المجتمع الأوسع ـ سواء أكان الأسرة أم الدولة أو الجنس البشري ككل.

**ثالثاً**: المجموعة الثالثة من المزاعم التي درسها روسو، لكنه لم يعترف تماماً أنها في صراع، تعتمد على مطالب الأسرة ومطالب الجمهورية المثالية. وما أجادل فيه هو أنه أياً ما كانت صراعات الولاء في المجموعة الثانية والثالثة إشكالية بالنسبة للرجل، فإن المرأة التي تربت وتحددت كما أراد لها «روسو» ـ هي التي يختارها لتكون أقل قيمة في كل زوج من

---

(1) إميل ص709.

الالتزامات البديلة، والتي سيكون ميلها الضروري نحو تقويض كل من مؤسساته المثالية، والأسرة الأبوية، والجمهورية الوطنية الديمقراطية.

إن الموضوع الرئيسي في النظرية الاجتماعية عند «روسو» هو الصراع بين المثل الأعلى للرجل الطبيعي المستقل، والمثل الأعلى للرجل الذي هو جزء من كل أوسع: أي وطنه، بين الإنسان والمواطن. وهو في بداية كتاب «إميل» يضع صراحة المأزق أو الإحراج المنطقي الذي هو بالنسبة له نقطة البدء الضرورية لأية نظرية اجتماعية أمينة: لا يمكن لأي شخص أن يكون إنساناً ومواطناً: «الرجل الطبيعي هو دائماً لنفسه فهو وحدة، كل مطلق، ليس له علاقة بأي شخص آخر إلا بذاته وبأولئك الذين يشبهونه»[1] والشيء الجوهري في تربية الرجل الطبيعي هو أن نترك الطبيعة تأخذ مجراها «التربية كلها تعتمد على أن لا تفسد الرجل الطبيعي بأن تجعله يتوافق مع المجتمع. .»[2].

لكن التربية المفروضة للمواطن تختلف عن ذلك أتمَّ الاختلاف. ولقد تصور «روسو» أنه برهن من خلال بنائه للحالة المفترضة للطبيعة، إن الميل الطبيعي للإنسان هو نحو الخير، بمعنى وجد أنه مما يسعده أن يكون كريماً مع رفاقه، طالما أنهم لم يحبطوا حاجاته أو رغباته. لكن مطلوب من المواطن أن يكون نسيجاً أخلاقياً أكثر من ذلك: أن يعيش في تقارب وثيق مع الآخرين وفي اعتماد متبادل معهم، وسيكون مطلوباً أن يؤدي واجباته التي ربما كانت غير مقبولة عنده، وأن يقوم بتضحيات لها اعتبارها. وهكذا نجد أنه بالنسبة له لا يكفي أن يعتمد على ميوله الطبيعية ليكون كريماً ورفيقاً، لأنه لكي يشعر بالسعادة لا بد له باختصار أن يتعلم أن يكون فاضلاً:

«ليس المواطن سوى صورة الكسر أو البسط الذي ينتمي إلى مقام، والذي تكمن قيمته في علاقته بالكل ـ الجسم الاجتماعي، والمؤسسات

---

(1) إميل ص249.

(2) هلويز الجديدة ص612 وإميل ص251.

الاجتماعية الجيدة هي تلك التي تعرف كيف تُفسد الصفات الطبيعية، أن تنزع عنه وجوده المطلق وتعطيه وجوداً نسبياً، وأن تُدخل الذات الفردية في الجماعة، بحيث لا يعود كل فرد يفكر في نفسه على أنه واحد، بل كجزء من كل، وتصبح مشاعره هي فحسب مشاعر عضو في هذا الكل»[1].

إن تربية المواطن الحقيقي، مثل في نظر أرسطو تربية الأسبرطيين والرومان، تنطوى، على أقل تقدير على تدمير معظم الميول الطبيعية عند الإنسان وتغيير شكل شخصيته، وهو يسوق أمثلة: بروتس **Brutus** الذي حكم على أبنائه بالموت لأنهم خانوا الجمهورية «بيدارتس **..Pedaretes**»[2] الذي رُفض من عضوية «المجلس الأسبرطي»، وابتهج عندما علم أن هناك ثلثمائة مواطن هم أكفأ منه. والأم الأسبرطية التي جرت إلى المعبد لكي تشكر الآلهة لانتصار أسبرطة رغم أن أبناءها الخمسة قتلوا لكي يبلغ الوطن هذا النصر[3]. «إن المواطن صاحب النشأة الاجتماعية الذي يدافع عنه روسو لا بد أن يعيش لوطنه: فلا هو يفكر في نفسه كفرد ولا هو يفكر في الإنسانية ككل. بل يفكر في رفاقه في الوطن فحسب؛ فهو لا بد أن يكون وطنياً وعن طريق الميل مع العاطفة بالضرورة. .»[4].

كان روسو يعتبر جمهورية أفلاطون المثل الرائع للتربية العامة الحقيقية، ولدينا في «مقال عن الاقتصاد السياسي» و«ملاحظات حول حكومة بولندا» معالجته لهذا الموضوع. وهو يؤكد في «خطاب إلى دالمبير» أن الطريقة الوحيدة للبرهنة على أن التربية قد تحسنت هو أن نبيّن أنها أنتجت مواطنين أفضل. غير أنه يقرر في «إميل» أنه لا يوجد وطن ولا مواطنون في عصره، ويذهب إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك من ثم ـ تربية عامة؛ وأنه

---

(1) إميل ص249.
(2) أحد الأسبرطيين تقدّم كي يقبل في مجلس الثلاثمائة فيرفض وينصرف مسروراً لوجود ثلاثمائة رجل في أسبرطة أفضل منه (المترجم).
(3) إميل ص249.
(4) ملاحظات حول حكومة بولندا ـ المؤلفات الكاملة ص3 ص966. وانظر الفصل الرابع ـ وانظر أيضاً خطاب 11 دالمبير ص1259 ـ 1260.

سوف يناقش البدائل الأخرى: التربية الخاصة والتربية المنزلية[1]. والنقطة الجوهرية عنده هي أن الخيار لا بد أن يُتخذ، ولا بد لعملية التنشئة الاجتماعية لا بد أن تكافح إما المجتمع، لكي تصنع الرجل الطبيعي، وإما الطبيعة لكي تصنع المواطن الحقيقي:

«إن منْ يرغب في الاحتفاظ بصدارة المشاعر الطبيعية في الحياة المدنية لا يعرف ما الذي يريده. إنه دائماً يتناقض مع نفسه، إنه يتأرجح باستمرار بين ميوله وواجباته، وهو لن يكون أبداً لا رجلاً ولا مواطناً، ولن يكون صالحاً لنفسه ولا لغيره..»[2].

وعند هذه النقطة من حجته يطرح «روسو» مشكلة كيف يمكن للإنسان أن يربى نفسه، كما ربّى هو «إميل» ويعتاد أن يعيش مع الآخرين. يقول: «ربما إذا اقترح هدفاً مزدوجاً أن يعاد توحيده في هدف واحد بالتخلص من تناقضات الإنسان لاستطاع إزاحة عقبة رئيسية من طريق سعادته»[3].

وإنكار «روسو» لإمكان عودة مثل هذه الوحدة بين الهدفين يعبر عنه بما أصبحه «إميل»، لأن تربية إميل لم تكن تستهدف على الإطلاق أن يكون منعزلاً بل بالأحرى: «أن يكون إنساناً طبيعياً يعيش في مجتمعه المتوحش الذي يربى ليعيش في مدينة»[4]. فلا بد أن يعرف كيف يعيش إن لم يكن **مثل** غيره من السكان، فعلى الأقل أن يعيش **معهم** واختياره أن يكون زوجاً وأباً يعني أن عليه أن يتقيد بالتزامات المواطن[5]. وفشل «إميل» في القيام بهذه الأدوار الثلاثة دليل على صراع لا يمكن حلّه بين الرجولة والمواطنة. لقد جعلته تربيته صالحاً لأن يكون هذا الرجل المعين، لا أن يتحمل أية ارتباطات شخصية أو وطنية. وحل العقدة في قصة «إميل» هو ببساطة تصديق على ما سبق إقراره في بداية الكتاب الأول ـ على المرء أن يختار أن يربى كإنسان أو كمواطن لكن ليس الاثنين معاً.

---

(1) (2) إميل ص249 ـ 250.

(3) إميل ص251 (والتشديد من عندي).

(4) (5) إميل ص483 ـ 484، وانظر ص654 «كعضو في مجتمع فإن عليه أن يؤدي واجباته».

هناك منهج واحد ممكن فحسب لتربية المرأة عند روسو: فهي ليست مثل «إميل» تربى لكي تكون شخصاً ذا حكم مستقل، وكفاية اقتصادية ذاتية، وقدرة مكتسبة لقبول الضرورة، والتكيف مع أي موقف تجد نفسها فيه؛ فلا هي مثل الأطفال البولنديين لتكون المواطنة الأولى في وطنها، بحيث تنشأ اجتماعياً وهي تفكر في الوطن الأم في كل لحظة وتجعل رغباتها تابعة دائماً للصالح العام. وليس ثمة ذكر للبدائل من أمثال تربية «صوفي» و«جولي». لقد تربوا بدلاً من ذلك ليكونوا ذيولاً إضافية للرجال ـ بنات وزوجات وأمهات خاضعات ومطيعات ـ لرجال سوف يعتمدن عليهم في معيشتهم وحتى يكون لهن احترام ذاتي. والعلاقات اللائي تمّ إعدادهن لها هي علاقات شخصية تماماً، لأن وسائلهن الوحيدة المناسبة للسلطة والتأثير هي من خلال الرجال القريبين منهن. وقد تعلمن استغلالهن لأغراضهن الخاصة.

ومن ثم يبدو من غير المألوف أن يتوقع «روسو» من «نساء جنيف» أن يستفدن من وسيلتهن الوحيدة للسلطة في العالم أن يعجلن من إيجاد الفضيلة المدنية والمصلحة العامة؛ بالنسبة لهن أو أي نساء أخريات تعلمن بالطريقة التي يعتبرها مناسبة ـ لم يتلقين أية تنشئة اجتماعية، ولم يشاركن في أية حقوق أو واجبات للوطن ـ أن يضعن المصلحة العامة قبل مصلحتهن الخاصة أو مصلحة الأشخاص القريبين منهن، لا بد بالقطع أن تكون ملحوظة تبعاً لاستدلال «روسو». وفي كتابه «العقد الاجتماعي» ينسب اقتناعه بأن من واجبه دراسة الحكومات والمسائل العامة، إلى واقعة أنه ولد مواطناً في دولة حرة وعضواً له حق التصويت في السيادة[1]. ولا يمكن له أن يتصور امرأة تحركها مثل هذه الدوافع؛ ولا شي في التربية التي فرضها على الفتيات تؤدي إلى توقع أن يكون للولاء الوطني مكان الصدارة على الولاءات الشخصية أو الأنانية.

وصراع الولاءات الثاني الذي واجهته النظرية الاجتماعية عند روسو هو الصراع بين خصوصية الحب الحميم وخير العالم الخارجي ـ سواء أكان هذا

(1) العقد الاجتماعي ـ المؤلفات الكاملة المجلد الثالث ص351.

العالم الخارجي هو: الأسرة، أو الوطن، أو الإنسانية ـ وعلى الرغم من إعجابه بالحب الرومانسي الذي يتوق إليه، ويصوره على أنه يتأسس على وهم محض[1]. فهو يخلق موضوعات حبه بأن يغطي هذه الموضوعات في العالم الواقعي بغلالة من الخيال. وكما تقول جولي: «إننا غارقون في الحب بالصورة التي نستحضرها أكثر من الموضوع الذي نلحق به. فإذا ما رأينا موضوع حبنا على نحو ما هو بالضبط، فلن يكون هناك حب بعد ذلك في العالم»[2]؛ وفي المرة التي وقع فيها روسو نفسه في حب «مدام دوتو»، كان ذلك نتيجة لأنه ألبسها صفات «جولي» التي ابتكرها. وبالمثل فإن «إميل» كان يُعدّ مقدماً للقائه مع زوجته المقبلة بأن تكون لديه «صوفي» المثالية حاضرة بالتفصيل في خياله. لكننا نلاحظ أنه لم يقع في غرامها في اللقاء الأول، بل عندما سمع اسمها، وتحقق أن هذه الفتاة هي بالفعل التي تجسد خيالاته[3]. ولما كان هذا الحب مؤسساً على وهم فلا بد بالضرورة أن يكون عابراً سريع الزوال. وكما كتبت «جولي» إلى «سان ـ بيرو»: على الرغم من أن المرء قد يشعر بالحب بعنف حتى يبدو أنه لا يفنى، فإنه لا مندوحة له عن الذبول، والملل والضجر، ثم تأتي التخمة، الحب «يبلى مع الشباب، ويذبل مع الجمال، ويموت مع برودة الشيخوخة طالما أنه في بداية العالم لم ير أحداً أبداً حبيبين بشعر أبيض يتنهد الواحد منهما من أجل الآخر»[4]. (وليس حب جولي و«سان ـ بيرو»، بالطبع، استثناء من ذلك، وما دام قد بدأ في مرحلة مبكرة فلا يمكن أن يكون هناك تساؤل عن التخمة. والواقع أن نغمة الرسائل بينهما توحي بقوة أن عاطفتهما ظلت حيّة عن طريق إحباطها).

---

(1) إميل ص493 ـ 494. و«الاعترافات» ص414. وبالنسبة لمناقشتين حديثتين وممتعتين عن فلسفة الحب عند «روسو» انظر جون شارفت: «المشكلة الاجتماعية في فلسفة روسو» ص114 ـ 117. وكذلك اليزابيت رابابورت «حول مستقبل الحب: روسو والمناصرون الراديكاليون للمرأة» ص185 ـ 205.

(2) راجع التصدير الثاني لـ«هلويز الجديدة» ص15 ـ 16 والنص 372 ـ 373.

(3) إميل ص775 ـ 776.

(4) هلويز الجديدة ص372.

إذا استمر الحب فإن روسو لا يسأل عن شدته؛ إما إلى أي حد ينظر «روسو» إلى خصوصية علاقة الحب بين اثنين، وكيف أنه يستهلك الاثنين، فذلك ما يعبر عنه صراحة في كتاب «الاعترافات» ـ كما يعبر عنه «في كتاباته الأخرى[1]. «ويشار إلى أفلاطون على أنه فيلسوف المحبين الحقيقي، لاقتناعه أنه من خلال العاطفة لا يكون لديهما أبداً شيء آخر. . .»[2]. وبالمثل الواضح للطبيعة الخصوصية للحب هو الثورة المثيرة «لسان ـ بيرو» الذي عاش لعاطفته وحدها. فبعد أن احتال ـ هو وجولي ـ أخيراً لقضاء الليلة معاً. كتب إليها يقول: «آه! فلنمت يا حبيبتي! فلنمت يا حبيبة قلبي! ما الذي يمكن لنا أن نفعله من الآن فصاعداً بشباب لا طعم له، لقد استنفدنا الآن جميع مباهجه. .»[3] لقد وضع نفسه وإرادته تماماً تحت تصرف «جولي»، مسقطاً من حسابه أية علاقة أي علاقته بها. وعندما انفصل عن حبه استنجد بابنة عمها «كلير»: «آه: ماذا تكون حياة الأم، وماذا تكون حياتي الخاصة، وحياتك وحتى حياتهن، ماذا يكون وجود العالم بأسره بعد المشاعر الجميلة التي تربطنا؟!»[4]. ولقد أشار «لورد بومستون» الصديق الحميم لسان ـ بيرو إلى الميول الفوضوية للحب الخصوصي، المقصور على شخص واحد، عندما نتحدث عن الرابطة التي تربط بين العاشقين فقال: «جميع القوانين التي تمنعه هي قوانين ظالمة، والآباء الذين يصدرون هذه القوانين أو يحطمون هذا الحب هم طغاة. فهذه الرابطة العفيفة الطبيعية لا تخضع لقوة السيادة ولا سلطة الآباء، وإنما لسلطة الأب المشترك وحده الذي يحكم القلوب. .»[5]. ويرى «بومستون» أن حقوق الأسرة والدولة ليس لها الصدارة على حقوق الحب.

إن المطالب المطلقة التي يفرضها الحب، كما يتصوره روسو، وكما

---

(1) انظر، مثلاً، الاعترافات ص424.

(2) هلويز الجديدة ص223.

(3) هلويز الجديدة ص147.

(4) هلويز الجديدة ص36ذ وص312.

(5) هلويز الجديدة ص194.

وصفها «بومستون»، والمتجسدة في استسلام سان ـ بيرو بالكامل، الذي قاده إلى أن يرى الحب على أنه تهديد للولاءات الأخرى المطلوبة منا؛ إن قيمة الرجل الذي يتحدث بالطريقة التي يتحدث بها سان ـ بيرو واقتبسناها فيما سبق، بوصفه عضواً في عائلة، ووطن أو حتى عضواً في الجنس البشري، هي يقيناً لا يمكن الشك فيها. وكل ما يستطيع التفكير فيه هو عاطفته نحو جولي، لكن على الرغم من أن روسو يتصور أن الحب الجنسي ـ الرومانسي على هذا النحو يذبل ويذوي، فإنه يبدو أن النتيجة التي انتهى إليها هي أن الحب، مثل جميع العواطف الأخرى، يكون جميلاً لو أننا سيطرنا عليه ولم نتركه يسيطر علينا. وهو يخبر «إميل» أن الرجل لا يكون آثماً إن هو أحب امرأة جاره، طالما أنه يسيطر على عواطفه ويؤدي واجبه، لكنه يكون آثماً لو أنه أحب زوجته لدرجة أن يضحي بكل شيء آخر في سبيل ذلك الحب[1]. وفي أحد الخطابات يُلخّص أفكاره على النحو التالي:

«إننا نُعاقب، بحق، على تلك الارتباطات الخاصة التي تعمينا وتجعلنا ظالمين، وتحد من عالمنا ليصبح هو عالم الأشخاص الذين نحبهم فحسب. وكل تفضيل للأصدقاء هو سرقة ترتكب في حق الجنس البشري، والوطن. فالناس جميعاً هم إخوة لنا وينبغي أن يكونوا جميعاً أصدقاءنا»[2].

وإذا كانت الصداقة سرقة، إذن سيكون **الحب** والولاءات الأوسع عرضة للتصادم، حيثما تكون هناك فرصة لأن يكرس المرء نفسه للجماعة، وأن يخرج من دائرة الخصوصية الضيقة إلى الوطن الأم أو الإنسانية، إذن الحب المقصور على اثنين، لا بد من تجنبه بوصفه تهديداً للولاء المدني والإنساني. وهذا هو السبب الذي جعل «روسو» يرفض تقديم الحب الرومانسي على المسرح في «جينيف»، ما دام «يعتقد أن المدينة لديها قدر من الأخلاق والمشاعر المدنية، وأن هذا القدر يهبط برعايتها للخصوصية الجنسية والشخصية..»[3]. إذ على الرغم من أنه من الأفضل كثيراً أن تحب

(1) إميل ص819.

(2) مراسلات عامة، المجلد الرابع ص827.

(3) خطاب إلى دالمبير ص118.

سيدة من أن تحب نفس وحدها في العالم كله. . وأفضل من ذلك مَنْ يوزع عواطفه بالتساوي مع ما يملك من رقة. . »[1].

ولما كان يدرك الحب الرومانسي على أنه أمر خاص تماماً. ما يدرك الزواج على أنه المؤسسة **الاجتماعية** الجوهرية. فإن روسو لم يكن متأكداً مطلقاً أن استمرار العاطفة الشديدة يتنافى مع الزواج؛ ومن المؤكد أنه يعبر أحياناً عن رغبته في أن يكونوا على هذا النحو؛ وهو يأسف أسفاً شديداً على واقعة أنه على الرغم من أنه إذا ما طالت سعادة الحب أثناء الزواج لكان لدينا جنة على الأرض، فإن ذلك لم ير أبداً أنه قد حدث. ولسوء الطالع: «على الرغم من جميع الاحتياطات، فإن الامتلاك يقضي على سعادتنا، وعلى الحب قبل أي شيء آخر»[2]. وهو ينصح «صوفي» بإحباط ذبول علاقة «إميل» الغرامية بها، بقدر المستطاع، بأن تواصل الإغراء والفتنة وأن تمنحه عطاياها الجنسية باقتصاد شديد. لكن رغم ذلك سيأتي الوقت بالضرورة، كما هي الحال في أي زواج، الذي سوف تبرد فيه حرارة الزوج الملتهبة. وهكذا فإن المشاعر التي أقيم عليها الزواج لا بد في النهاية أن تصبح رقيقة، وموضع ثقة وتقدير متبادل، وفضيلة، وتلاؤم بين الوالدين، تدعمه وتقويه الرابطة الهامة إلى أقصى حد، الرابطة التي يشكلها الأطفال بين الوالدين ـ: «وهي رابطة كثيراً ما تكون أقوى من الحب ذاته»[3].

غير أن روسو في «هلويز الجديدة» يجعل «جولي» تناقش لا فقط أن الحب الرومانسي لا يمكن أن يستمر أثناء الزواج، بل إنه لا مكان له في الزواج الجيد كما كتب:

«يصاحب الحب قلق متواصل بسبب الغيرة أو الحرمان، وقليل منه يتلاءم مع الزواج الذي هو حال من الفرح والسلام؛ فالناس لا يتزوجون لكي يفكر كل واحد منهم في الآخر فحسب، وإنما لكي يحققوا معاً واجبات

(1) خطاب إلى دالمبير ص117.
(2) إميل ص866.
(3) إميل ص866.

الحياة المدنية، أن يسيطروا على بيوتهم بحكمة، وأن يربوا أولادهم تربية جيدة، أما المحبون فهم لا يرون أبداً سوى أنفسهم، ولا يهتم الواحد منهم إلا بالآخر فحسب. والشيء الوحيد الذي يستطيعون عمله هو أن يحب الواحد منهم الآخر. وليس ذلك كافياً بالنسبة للمتزوجين، الذين لديهم العديد من الاهتمامات التي لا بد أن ينتبهوا إليها»[1].

**الزواج**، إذن، هو مؤسسة اجتماعية جادة لا يمكن لها أن تنجح بسهولة، ولا بد له أن يقوم على أساس الشرف، والفضيلة، والملاءمة، وهو في الواقع يكون أفضل إذا لم تزعجه الانفعالات الطاغية. وعلى حين أن «سان ـ بيرو» كان مثلاً أعلى للمحب العاشق، فإن «جولي» كانت تشك في إمكان أن يكون زوجاً صالحاً؛ لأن روسو كان يعتقد أن الجمع بينهما بالغ الندرة[2]. ولم يكن بين جولي وزوجها «فولمان» ـ وهو رجل بلا انفعالات تماماً ـ ذلك الوهم الذي يدعم تلك الحالة من التوتر الحاد بينها وبين «سان ـ بيرو». وفضلاً عن ذلك فقد كان «فولمار» هو الذي صُنِّف على أنه زوج وأب، ورب منزل مثالي، كما أن زواج «فولمار» يوصف بأنه منظم وجدير بالإعجاب، وأن الأسرة التي كوناها هي نموذج يحتذيه الآخرون. غير أن إنجاز هذا النموذج يتأسس على الأغلب على الحب شديد الانفعال، الذي يستلزم التضحية بمشاعر «جولي»، وفي النهاية التضحية بحياتها.

وهكذا فإنه على حين أن وضوح جولي المستحيل ربما كان من الممكن تخفيفه من ناحية ـ لو أن القوانين والعادات التي تعطي الآباء مثل هذه السلطة على بناتهم ـ مختلفة؛ وبذلك لا يمكن حل الصراع الذي يقوم بين الحب والزواج. ولقد كان يمكن «لجولي» أن تتزوج حبيبها لو لم يكن هناك استبداد الآباء، ومتطلبات نظام الملكية. لكن لا يكون لدينا انطباع بأن مثل هذا الحل كان سيصبح إما حلاً سعيداً أو حلاً اجتماعياً مفيداً. ولقد كان ما يفكران فيه ـ وهما في ذروة الانفعال ـ هو أن اللحظة الحاسمة في العلاقة

(1) هلويز الجديدة ص372.
(2) هلويز الجديدة ص373.

بينهما أن يموتا معاً ـ أكثر من أن يعيشا معاً.

ولقد كان «روسو» يشك كثيراً في مصير هذا الحب بينهما، لو أنه خضع للتجارب والتحرر من وهم عدد من سنين الحياة اليومية؛ ويصبح واضحاً جداً لنا أنه على الرغم من أن سان ـ بيرو الذي كانت «جولي» تحبه على الدوام حباً شديد الانفعال، فإن «فولمار» كان بغير شك أفضل رجل ليكون زوجاً لها، وأباً لأطفالها. والواقع أن المرأة المثالية البديلة الوحيدة عند روسو ـ من أجل الفضيلة والواجبات الاجتماعية ـ هي المرأة التي تفعل بالضبط حتى دون إكراه من والدها؛ فلا بد لها أن تتزوج، بدون حب، من رجل يخلو من الانفعالات العنيفة، رجل البيت منظماً وسعيداً له ولأطفاله، ومع ذلك فقد كانت طوال الوقت تتعذب، وفي النهاية، كانت وسيلتها الوحيدة للانتصار على الحب هي الموت.

غير أن «چولي» كانت قدوة استثنائية في الفضيلة أشبه بشخصية المسيح. وهذا هو السبب في أنها ـ رغم أنه لا بد من تدميرها ـ قادرة على أن تضع واجباتها نحو الأسرة والمجتمع، فوق مشاعر حبها. كما أن صوفي، من ناحية أخرى، رغم أنها تلقت تربية مثلية بالنسبة لجنسها، استسلمت لغواية حب لا حد له بعد الزواج ولذلك قضت على نفسها وعلى أسرتها. إن محاولة خلق امرأة في صورة الحورية المغوية «يوخاريس» Eucharis، على أن يكون لها بعد ذلك سلوك الزوجة الفاضلة «أنتيوب» هو محاولة فاشلة، مثلها مثل محاولة تحويل الرجل الطبيعي إلى مواطن.. إن الحاجة إلى المرأة الفاضلة التي تُسعد وتحب على الدوام واستحسان اعتمادها على الرجل لتقديرها لنفسها، وعلى الرأي العام بالنسبة للقانون الأخلاقي، جعلتها في النهاية تكون على يقين أن الحب الجنسي ـ في ظروف الضغط ـ سوف ينتشر فوق مطلب الزواج الواحدي، الذي هو أساس النظام الاجتماعي كله. طالما أن «الحب هو مملكة النساء»[1]. وفي النهاية يمكن أن نتوقع مبالغتهن في أهمية وسيلتهن الوحيدة للسيطرة سواء على حساب

(1) خطاب إلى دالمبير ص47.

العواطف الهادئة، التي ينبغي أن يُبنى الزواج عليها. أو بالنسبة إلى الإساءة إلى أسرهن، وإلى رفاقهن في الوطن أو رفاقهن في الإنسانية.

اقتناع «روسو» بأن العلاقات الثنائية الحميمة تهدد المجتمع الأكبر، أكده كثير من القادة الآخرين أو المنظِّرين للجماعات التي تطلب من أعضائها ولاءاً غير مزدوج. وفي الدراسات الاجتماعية الحديثة التي قام بها «لويس كوزر ..L.Coser» للوثائق، فقد تمَّ إدراك الانطواء النفسي الجنسي على أنه انسحاب من الجماعات والنِّحَل المترابطة جيداً مثل الكنيسة وتنظيماتها الدينية، والبلاشفة **Bolsheviks**[1] المبكرين، وعدد كبير من اليوتوبيات الأمريكية المبكرة. وحتى يتم منع سحب الطاقات والعواطف من الغرض العام، فإن أمثال هذه الجماعات اتجهت إلى أن تطلب من أعضائها إما العزوبة أو العربدة الجنسية، التي كما أشار «كوزر»: «رغم أنها ضد معارضة الممارسة الجنسية فإنها تحقق وظائف اجتماعية مماثلة تماماً»[2]. ويشير «كوزر» أيضاً ـ مقتبساً المزيد من الدلائل على هذا النوع من الاستدلال من كتابات منظِّري الجماعات الثلاث المذكورة فيما سبق ـ إلا أنه اكتشف أن جميع هذه الجماعات فيما عدا واحدة من اليوتوبيات الأمريكية الناجحة في القرن التاسع عشر، مارست إما الجنس الحر أو العزوبة في فترة ما من فترات تاريخها، غير أن هناك إحدى وعشرين جماعة فاشلة خمس منها فقط هي التي فعلت ذلك، وأربع منها سمحت بالاقتران إذا ما رغب الحبيبان[3]. وهكذا بالنسبة لنوع المجتمع الذي يُنظر فيه إلى الولاء الكامل للأعضاء على أنه مسألة جوهرية، يبدو أن هناك مبرراً قوياً لوضع ضوابط على العلاقات الثنائية.

---

(1) أعضاء الجناح المتطرف من الحزب الشيوعي، وكانت تطلق حتى عام 1917 على المتطرفين في الحزب الديمقراطي، ومنذ عام 1918 على أي عضو في الحزب الشيوعي (المترجم).

(2) مؤسسات نهمة ص139.

(3) «مؤسسات نهمة» ص140 نقلاً عن ر. كانتر «الالتزام والمجتمع» كمبردج عام 1972 ص87.

ولا يعطي روسو مثل هذه الممارسات سوى مساحة ضيقة، فهناك انفصال جنسي في منزل «فولمار» في «كلارتر»؛ السادة المعنيون تماماً بأن يُخدَموا خدمة جيدة من الخدم لا بد أن يدركوا «أن العلاقات الحميمة للغاية بين الجنسين لم تقدم أبداً أي شيء سوى الشر» ومن ثم «فإن الرجال والنساء في منزل منظم تنظيماً جيداً ليس بين بعضهم البعض سوى علاقة ضعيفة..»[1]. وهو يحذرنا من أن دمار الأسر الغنية قد نشأ من وجود علاقات غرامية سرية بين رجال ونساء الخدمة، ومن هناك كان الانفصال بين الجنسين بالإضافة إلى الاحتفاظ بعفة الخادمات من النساء، فإن ذلك سوف يضمن أن الخدم من الجنسين معاً يقومون بواجباتهم المنزلية بإخلاص ودون تشوش. وعلى مستوى الدولة فإن التنظيمات مثل تنظيم نوادي «جنيف» تؤدي نفس الوظيفة في منع تشويش العلاقات الجنسية الحميمة من الإضرار بالحياة المدنية الأوسع.

ومن المهم أن نلاحظ ـ عند هذه النقطة ـ أن هذه المجتمعات «النهمة» التي قام «كوزر» بتحليلها ليست معارضة تماماً للحب الجنسي الحميم لكنها أيضاً من ألد أعداء الأسرة. فالكهانة الكاثوليكية، والميليشيات البولشفية الأولى، واليوتوبيات الناجحة في أمريكا، إما أنها محظورة بطريقة فظة، أو أنها على الأقل محيطة بقوة. فمحظور على أعضائها أن يلزموا أنفسهم بمطالب الأسرة. عدد من مبتكري مجتمع اليوتوبيات الفلسفية ذكروا هذه التوصيات نفسها: أفلاطون في «الجمهورية»، كمبانيلا في «مدينة الشمس»[2]. وفورييه[3] في مشروعه الذي أطلق عليه اسم «فلانستير» وهم

(1) هلويز الجديدة ص449 ـ 450.

(2) توماس كامبانيلا (1568 ـ 1639) فيلسوف إيطالي واشتراكي خيالي ـ وضع جمهورية فاضلة، ووصفها على أنها مجتمع لاهوتي يحكمه رجال حكماء وقساوسة (المترجم).

(3) فرانسوا فورييه (1772 ـ 1837) اشتراكي خيالي فرنسي رسم مجتمعات خيالية كان يطلق عليها اسم «فلانستيري» (المشرك) وهي مشتقة من كلمة يونانية معناها فيلق أو كتيبة (المترجم).

جميعاً يمدون تحذيراتهم من العلاقات الحميمة في الأسرة[1]. وعلى ضوء هذه الحقيقة عالج روسو الصراع الممكن بين الأسرة والدولة. وانتهى إلى أنه لا بد من المحافظة على الأسرة بوصفها أساس المجتمع، وهي في الواقع دراسة ممتعة. ولقد كان روسو، تقريباً، هو الوحيد من بين مبتكري يوتوبيات المجتمعات الوثيقة الترابط الذي كان بعيداً عن العدل للأسرة التي تصورها بطريقة مثالية.

وعلى الرغم من هذه التفرقة بين الأساس الطبيعي للأسرة، والأساس الأعراف الاجتماعية في المجتمع السياسي تصور روسو مثله الأعلى، جمهورية ديمقراطية صغيرة تشبه ـ في كثير من الجوانب ـ أسرة كبيرة. وهو مثلاً في «خطاب إلى دالمبير» يشير إلى الحفلات العامة التي يراها مفيدة للراحة والسلام والاحتفاظ بالجمهورية «لا على أنها حفلات تسلية عامة بقدر ما هي.. تجمُّع لأسرة كبيرة..»[2] وهو، من ناحية أخرى، يوصى البولنديين أن تكون «الجمهوريات من الصغر بحيث يستطيع الحكام مراقبة مواطنيهم، وهي في وصفه أقرب جداً إلى الأسرة منها إلى المجتمع السياسي[3]. وأخيراً في عبارة واحدة جديرة بالملاحظة في «مقال عن الاقتصاد والسياسي» يشير إلى الدولة على أنها الأم المحبة المغذية، كما يشير إلى مواطنيها عندما يكونون أطفالاً على أنهم «إخوة يعتز كل واحد منهم بالآخر بالتبادل»، وعندما يبلغون سن الرشد يصبحون أباءً ومدافعين عن بلدهم[4]. وعلى الرغم من أن المجاز متكلف إلى حد ما فإن مضمونه لا تخطئه العين العابرة. إن منهج التنشئة الاجتماعية الموجه توجيهاً عالياً والمنظم لمواطنين في دولة مثالية

(1) راجع «كوزر» الفصول السابع، والثامن، والتاسع عشر. وأفلاطون «الجمهورية» الكتاب الخامس. وكامبانيلا «مدينة الشمس» ص282 ـ 293. وكذلك فورييه: «الرؤية اليوتوبية لشارل فورييه» الأجزاء: 5 و6 و7.

(2) خطاب إلى دالمبير ص131.

(3) قارن ملاحظات حول حكومة بولنده ص970 ـ 971 مع: «مقال عن الاقتصاد السياسي» المؤلفات الكاملة المجلد الثالث ص41.

(4) «مقال عن الاقتصاد السياسي» ص261.

كان يميل إلى إنتاج أسرة. وإخوة، أكثر من إنتاج مجموعة من الأفراد.

عندما يناقش «روسو» المأزق أو الإحراج المنطقي، وهو أن أحداً لا يستطيع أن يكون إنساناً ومواطناً في آن معاً، فإنه يقدم ملاحظة سوسيولوجية، ومن المحتمل جداً أن يضع نفس الحجج مفكرون آخرون من أصحاب اليوتوبيا، عن وظيفة الجماعات وميلها إلى مطالبة جميع أعضائها بالولاءات والعواطف، يقول: «كل مجتمع حزبي عندما يكون مترابطاً ومتحداً اتحاداً جيداً، يعبر هو نفسه عن المجتمع الأكبر. وكل وطني يكون قاسياً مع الأجانب فهم في نظره مجرد بشر وليسوا أكثر من ذلك.. والمهم أن تكون خيِّراً وصالحاً مع المواطنين الذين تعيش بين ظهرانيهم»[1]. وكما أن الولاء الوطني انتقاص من حب المرء للإنسانية ككل، فإن روسو يعترف بأن عضوية المرء وولاءه للجماعات الفرعية داخل الوطن الواحد يحتمل أن تكون انتقاصاً من الولاء الوطني المطلوب للمواطن الحق. وهكذا فإنه ما دام نفس القرار يمكن أن يكون مفيداً للمجتمع الصغير وضاراً أبلغ الضرر للمجتمع الكبير «.. فإنه ينتج من ذلك أنه يمكن أن يكون قساً ورعاً، وجندياً شجاعاً، غيوراً على مهنته، وفي الوقت ذاته مواطناً سيئاً»[2]. ومن ثم ففي كتاب «العقد الاجتماعي» ما دام الهدف تطوير المواطن الحقيقي الذي ينضم إلى «هيئة اجتماعية وأخلاقية واحدة..»[3]. مع إرادة عامة والارتفاع بالمصالح الجزئية الخاصة لتكون أعلى من المصلحة العامة هو الخطر الحاضر، واستنكار لوجود جماعات حزبية. «عندما تبدأ المصالح الحزبية في تثبيت أقدامها وفرض نفسها، وتبدأ الجماعات الصغيرة في التأثير في الجماعات الكبيرة، وتتغير المصلحة المشتركة ونجد معارضين، ولا يعود إجماع الرأي يسود التصويت، فإن الإرادة العامة لن تكون في هذه الحالة هي إرادة الجميع..». مع نمو المصالح الجزئية ومصالح الجماعات، كل منهما سيصل إلى التركيز على منافعه الجزئية الخاصة، وسوف يهمل انهيار الرخاء العام[4].

---

(1) إميل ص848 ـ 849.

(2) «مقال عن الاقتصاد السياسي» ص246.

(3) العقد الاجتماعي ص361.

(4) العقد الاجتماعي ص438.

وقد يبدو واضحاً للغاية أن واحداً من تطبيقات نظرية صراع المصالح هذه لا بد أن يكون خاصاً بالأسرة؛ فهذه جماعة تتطلب من أعضائها، يقيناً، أن يكون لديهم ولاء قوي جداً لحاجاتها ورغباتها التي قد تتعارض مع مصالح المجتمع الأكبر. يقول روسو: «طالما أن الهدف الأساسي» للأسرة هو أن تحافظ وتُنمى تركة الأب، لعلّة يقوم يوماً ما بتوزيعها بين أطفاله دون إفقارهم وطالما أنه ينظر إلى الملكية الخاصة والميراث على أنها أكثر الحقوق قدسية بالنسبة للمواطن»[1]، فمن الواضح أنه لا بد أن تكون هناك مناسبات كثيرة سوف تتعارض فيها مصالح الأسر الفردية مع حاجات الوطن ككل. وأية ظروف تتطلب فرض ضرائب غياب عائل الأسرة بالنسبة للخدمات العامة، أو تنظيم الملكية الخاصة للصالح العام، مثلاً، يُحمّل أكثر أن تسبب صراعاً بين الأسرة والولاء الوطني. لكن على الرغم من واقعة أن نظرية صراع المصالح عند روسو طُبِّقت على مستوى المشاعر الوطنية ضد المشاعر الإنسانية وعلى بعض الجماعات الحزبية داخل الجمهورية، فقد رفض صراحة أنه يمكن تطبيقها على التوتر بين مطالب المجتمع الأكبر ومطالب الأسرة.

ومن المهم أن نشير ـ عند هذه المرحلة ـ إلى مناسبتين في كتاباته عندما اقترب روسو جداً من الاعراف بصراع المصالح الكامن بين المؤسستين المثاليتين عنده ـ الجمهورية الديمقراطية والملكية الخاصة للأسرة الأبوية البطرياركية.

**أولاً**: أكثر الأمثلة التي يقتبسها إثارة هما نموذج الولاء الوطني الأسبرطي والروماني، حيث نجد أن المواطنين فيهما يُخضعون مشاعر الأسرة لمطالب الوطن. وعلى الرغم من أن «بروتس» و«الأسرة الإسبرطية» لا بد أن يكونا قد حزنا حزناً خاصة لموت أطفالهما، فلا شك أنهما مواطنان قبل أن يكونا أبوين. وهذان المواطنان الحقيقيان قادران بما فيه الكفاية على تجريد أنفسهما من مشاعر الأسرة واعتبار الدولة باستمرار عزيزة عليهما أكثر

(1) «مقال عن الاقتصاد السياسي» ص286، 263 ـ 264.

من الأسرة؛ إلا أن صراع المصالح والولاء كان حاضراً في الحالتين على نحو لا يمكن إنكاره.

**ثانياً**: ومما له مغزى أكثر أن روسو لم ينظر إلى الأسرة على أنها محل جدير بالثقة للتربية التي يحتاج إليها المواطنون في الجمهورية. فقد نظر إلى التنشئة الاجتماعية من أقدم العصور الممكنة على أنها: «واحد من أعظم المبادىء الأساسية للحكم الشرعي والشعبي»[1]. وشباب المواطنين، بهذه الطريقة، سوف يتطوّرون بتلك الطريقة التي تجعلهم يتجاوزون تلك الفردية التي تهدد الإرادة العامة. وفضلاً عن ذلك فإن «روسو» في مسودة «مقال عن الاقتصاد السياسي» كان أشد وضوحاً منه في النسخة النهائية بالنسبة للسؤال: **لماذا** كان هذا النوع من التنشئة الاجتماعية لا يمكن أن نعهد به إلى الأسرة. والمبررات التي قدمها في المسوّدة النهائية هي: كما أن الواجبات المدنية لا تترك للفرد ليقررها، كذلك تربية الأطفال لا ينبغي أن تُترك لأفكار الأب وأحكامه المبتسرة، طالما أن ينتجها أكثر أهمية بالنسبة للدولة عنها بالنسبة للأب. فالأب سوف يموت وكثيراً ما لا يخبر ثمار عمله، في حين أن الدولة سوف تدوم إلى الأبد، ونتائج تربية مواطنيها هو قوام حياتها[2]. غير أن المبرر ذا الدلالة لم يكن متضمناً في النسخة الأخيرة، بل مكتوب، وبالتالي حُذف، في النسخة الأولى، وهو أننا لا يمكن أن نعهد إلى الآباء بمهمة التربية في الجمهورية بسبب أنهم يستطيعون أن يجعلوا أطفالهم أولاداً صالحين للغاية ومواطنين سيئين للغاية أيضاً...»[3].

كان روسو إذن ـ في هذين النموذجين ـ على اتفاق مع أصحاب اليوتوبيات الأخرى الذين يدركون تهديد الأسرة لتلاحم المجتمع الكبير. غير أن نظريته بصفة عامة في العلاقات بين الأسرة والدولة تتعارض تعارضاً مباشراً مع هذا الاتجاه. فهو يشير إلى الزواج على أنه «بالتأكيد أول وأقدس

---

(1) المؤلفات الكاملة المجلد الثالث ص140 (حاشية على «مقال عن الاقتصاد السياسي» ص261).

(2) «مقال عن الاقتصاد السياسي» ص260 ـ 261.

(3) «مقال عن الاقتصاد السياسي» ص1400.

روابط المجتمع جميعاً. . .» فهو مؤسسة «لها آثار مدنية لا يمكن أن تقوم للمجتمع قائمة بدونها. .»[1]. وهكذا لا يمكن لنا أن نتصور أن تترك الدولة لإكليروس وحده مهمة تنظيم الزواج[2]. وإيمان روسو بوجود مكانة مركزية للأسرة هي المجتمع هي التي جعلته يشمئز من عَقْد المسرحية اليونانية، فمسرحية «أوديب» وغيرها تصور زنا المحارم وقتل أحد الأبوين، ربما هي التي أفسدت خيال المشاهد «بجرائم ترتعد منها الطبيعة». ولقد كانت كوميديا «موليير» بالمثل عملاً يُرثى له، بسبب سخريتها المريرة من العلاقات المقدسة. فهو عن طريق السخرية من حقوق الأب ـ التي يجب احترامها ـ على أبنائه، وحقوق الزوج على زوجته «يهز نظام المجتمع بأسره»[3].

وروسو ـ في الكتاب الأول من «إميل» ـ يجعل من الواضح أنه ينظر إلى الأسرة على أنها الوحدة الاجتماعية الرئيسية في المحافظة على النظام الاجتماعي. ولا بد للمرء أن يبدأ من الأمهات «حتى يعيد الرجال جميعاً إلى واجباتهم الأصلية». عندما تختصر النساء حضانة أطفالهن «فلا بد أن تنصلح الأخلاق. وسوف تنتعش الأخلاق الطبيعية في كل قلب. وسوف يعاد تأهيل الدولة، وهذه الخطوة الأولى وحدها سوف تعيد وحدة كل مواطن». وهو يؤكد مراراً أن «أفضل وجه مقابل للأخلاق السيئة هو جاذبية الحياة المنزلية. .»[4]. وعندما تكرس الأمهات أنفسهن لأطفالهن من جديد، فسوف يصبح الرجال صالحين في القيام بوظائفهم كأزواج وآباء وتلك مسألة حاسمة، لأن الأب عندما ينجب الأطفال ويزودهم بالغذاء، فإنه لا ينجز سوى ثلث مهمته فحسب. فهو مدين الرجال للنوع، والرجال الاجتماعيين للمجتمع، والمواطنين للدولة[5]. ويرى سان ـ بيرو ـ متفقاً مع هذه الفكرة ـ

(1) خطاب إلى دالمبير ص128، و«العقد الاجتماعي» ص469 (حاشية بقلم روسو).
(2) العقد الاجتماعي ص469 (حاشية).
(3) خطاب إلى دالمبير ص34 ـ 35.
(4) إميل ص58. وهلويز الجديدة ص469 (حاشية بقلم روسو).
(5) إميل ص262.

أن الواجب الرئيسي للرجل في المجتمع، هو رعاية أطفاله رعاية جيدة وأن يزودهم بنموذج جيد. ولا شك في أن أسرة «فولمار» هي نموذج من هذه الزاوية، واضعا تأكيداً كبيراً على تربية صغارها.

هذا المنحى الفكري كله الذي يبدو متناقضاً مع إصرار «روسو» على أن المرء ينبغي عليه أن يختار تربية الطفل لكي يكون إما رجلاً أو مواطناً، مع الاعتراف أن تربيته ليكون عضواً مخلصاً في أسرة، لا يمكن أبداً أن تتفق مع جعله مواطناً مخلصاً، يصل إلى ذروته في هجومه في الكتاب الخامس من «إميل» على اقتراح أفلاطون إلغاء الأسرة، فهذا اقتراح في رأي روسو قابل لأن يعترض عليه بأنه عمد إلى:

«تخريب المشاعر الطبيعية الرقيقة والتضحية بها في سبيل شعور مصطنع لا يمكن أن يوجد بدونها، كما لو لم يكن ثمة حاجة للمرء للارتباط الطبيعي حتى نشكل روابط للعرف. كما لو كان الحب الموجود عند المرء لأقربائه ليس هو الأساس لذلك الحب الذي يدين به للدولة. كما لو لم يكن أن القلب يرتبط بالوطن الأكبر من خلال الوطن الأصغر أي الأسرة. كما لو كان الابن الصالح والزوج الصالح والأب الصالح ليسوا هم الذين يشكّلون المواطن الصالح»[1].

ها هنا لا نرى أنه يوجد توتر بين مصلحة الأسرة، ومصلحة الجمهورية، وأن تنظيم التربية العامة قد تمّ تقويضه بالكامل فيما يبدو. فإذا تذكرنا اعتقاد «روسو» بأنه لا بد من تشويه الطبيعة البشرية لكي تحيل الرجال إلى مواطنين، ودعوته للمشاعر الطبيعية لكي تساعد في تطوير المشاعر الوطنية الاصطناعية لوجدنا أن الأمر محيّر للغاية. فالفرد يُربى في جو خصوصي إلى أقصى حد، مع عواطف وولاء لعدد قليل من الناس يصعب أن ينمو شعور بأن جميع مواطنيه أو أبناء جلدته هم أشقاؤه على حد سواء؛ وأن الدولة هي أمه، وأن جميع أعضاء الحكومة هم آباؤه.

(1) إميل ص700.

فإذا كان الرجال الذين هم أعضاء في الأسر النووية سيجدون صعوبة في أن يصبحوا من نوع المواطنين الذين يحتاج إليهم روسو في جمهوريته، فلا بد أن يكون الصراع من أجل النساء، كما تصورهن، أمراً أشد سوءاً. فما دام ينظر إلى الأسرة على أنها مجالهن المناسب فحسب، وأنهن لم يتلقين أي أعداد للمشاركة المدنية، فليس من المعقول أن نتوقع منهن أن يستخدمن قدراتهن على أزواجهن لتنمية أي شيء سوى المصالح الضيقة ـ تلك التي تتعلق مباشرة بالمنزل. وطالما أنه يُنظر إلى الأطفال صراحة على أنهم حلقة حيّة بالزوج الذي ربما مالت عواطفه باتجاه آخر. فإن من المحتمل أن يضحوا بمصالح هؤلاء الأطفال ـ دع عنك حياتهم ـ من أجل الجمهورية التي لا يكون لها سوى وجود حقيقي ضئيل في حياتهم المنزلية الخالصة. فليس ثمة امرأة تعلّمت وانحصرت مثل «چولي» و«صوفي» في استطاعتها أن تتصرف مثل الأم الإسبرطية التي أعجب «روسو» كثيراً بوطنيتها.

وهكذا نجد أن النساء عند «روسو» عرضة أكثر من الرجال لصراع الولاءات الذي كان على وعي تام بوجوده في الوضع البشري. وفضلاً عن ذلك فهم مضطرون لأن يقدموا مساعداتهم للجانب الذي يعتبره مرغوباً أقل من غيره. إذ على الرغم من توقه إلى العزلة والاستقلال، فإنه كان يؤمن أن المرء كلما اتسعت دائرة عواطفه كان أفضل من حيث هو شخص. وهو يؤكد أن: «أعظم الناس فساداً مَنْ ينعزل عن ذاته، وأعظمهم هو أعظمهم تركيزاً في ذاته «وأفضلهم مَنْ يشارك الجنس البشري كله بالتساوي»[1]. غير أن النساء يتحولن اجتماعياً بطريقة محددة يراها مناسبة لهن، ويوضعن في المكان الوحيد الذي يعتقد أنه مناسب لهن. ليس لديهن مبرر لاختيار بلدهن قبل أسرهن، ولديهن حمايات قليلة تجعلهن قادرات على تفضيل أية دائرة من الولاء، أوسع من دائرة الحب الجنسي الذي يمدهن بوسيلتهن الوحيدة للسلطة والقوة. وهكذا نجد أنه بالإضافة إلى أن القواعد التي وضعها «روسو» للنساء تتناقض تناقضاً صارخاً مع قيم مثل: الحرية والمساواة، التي

(1) خطاب إلى دالمبير ص117.

يرى أنها حاسمة بالنسبة للإنسانية. وليست النساء اللائي تصورهن مدمرات لأنفسهن فحسب بل أيضاً مخربات لأعظم مؤسستين مثاليتين عنده وهما: الأسرة الأبوية والجمهورية الديمقراطية الصغيرة.

ولم تكن فلسفة روسو كلها فلسفة تفاؤلية على الإطلاق. فما يؤكده هو استحالة حل المأزق أو الإحراج المنطقي لوجود الرجل في المجتمع؛ غير أنه يبنى في الجمهورية رجالاً نُزعت عنهم الطبيعة فتحولوا إلى مواطنين مخلصين، ونيته أنه ينبغي ألا ينظر إلى ذلك ببساطة على أنها مباراة عقلية تبدو واضحة في كتاباته عن «كورسيكا»، و«بولندا». ومن ناحية أخرى فإن نهاية قصة «إميل» ليست تشاؤمية تماماً كذلك، «إميل» يبقى على قيد الحياة في محاولة مجهدة ليتحول إلى زوج، وأب، ومواطن. ويصبح ما يقصده دائماً أن يكون: رجلاً طبيعياً مستقل الإرادة. غير أن مصير نساء «روسو» يمكن أن يكون أكثر مأساوية. على الرغم من المثل العليا لجنسهن إذ لا يمكن أن يُسمح لهن بالعيش في مجتمع أبوي، طالما أنه لا يوجد طريق يستطعن من خلاله تحقيق توقعات متناقضة تماماً موضوعة على عاتقهن. وأخيراً فإن روسو يسمح بأن يكون الرجل إما فرداً أو مواطناً، لكنه لا يسمح للمرأة أن تكون أياً منهما.



# الجزء الرابع
# مــلّ



# الفصل التاسع

## جون استيوارت مل: النصير الليبرالي

لم تكن الممارسات التي تؤكد معتقدات عامة بخصوص البشر: حقوقهم وحاجاتهم. وإنكار إمكان تطبيقها على قطاع عريض من الجنس البشري، لم تكن هذه الممارسات على الإطلاق محصورة في نطاق القدماء وحدهم، فروسو كما سبق أن رأينا، يقرر معظم مبادئه الأساسية بألفاظه كلية عامة ثم يتقدم ليستبعد النساء من مجال هذه المبادىء، وما هو مذهب أكثر أنه على الرغم من أن التوجه الفردي للفكر الليبرالي، فإن جون ستوارت مل هو الفيلسوف السياسي الليبرالي الوحيد الذي شرع، صراحة، في تطبيق مبادىء الليبرالية على النساء وقبل أن نبدأ بمناقشة مناصرة جون استوارت مل للمرأة سوف يكون المفيد أن نلقى الضوء على الطريقة التي أخذ بها بعض المنظرين الليبراليين المبكرين يتخلصون من النصف الأنثوي للجنس البشري[1]. وسوف يكون هوبز، ولوك، وجيمس مل ـ النماذج التي سوف ندرسها بالرغم من أن كانط أو هيجل ـ فيما عدا أن الزعم بأن هيجل ليبرالي قد يكون إلى حد ما موضع شك ـ سوف يخدمان غرضنا الحالي جيداً أيضاً.

تقوم فلسفة هوبز السياسية بأسرها على حجة تقول إن: الموجودات

---

(1) أود أن أعبر عن تقديري لما حصلت عليه من مساعدة وإلهام في التفكير في هذا الموضوع من كتابات «ماري ل. شانلي» من كلية فسار بجامعة سدني. وكذلك تيرزا برينان من جامعة ماكوري ولقد ساعدتني مناقشاتي مع الدكتورة شانلي لتوضيح أفكاري في موضوع النساء، والتراث الليبرالي. انظر كتاب شانلي: «الفرد، والأسرة، والدولة» وعقد الزواج في الفكر السياسي في القرن السابع عشر. وبرينانت «مجرد إضافات إلى الدولة: النساء وأصول الليبرالية».

البشرية متساوية بالطبيعة. ولما كانت هذه الموجودات متساوية فإنها بالمثل قادرة على أن يقتل بعضها بعضاً. وهذا هو السبب في أن الطبيعة لا تزودنا بأي أساس للتفاوت أو انعدام المساواة في الحقوق والميزات. وبالتالي فإن أية سلطة لا بد أن تقوم على أساس الرضا والقبول[1] ويُدرج هوبز النساء صراحة في حجة المساواة هذه في كل كتبه بما في ذلك التنين **Leviathan** وهو ينكر الدعوى التي تقول إن السيطرة على الأطفال في حالة الطبيعة تكون للأب «بوصفه الجنس الأكثر امتيازاً» ـ وهو يطبق حجته في المساواة في القدرة على القتل: «ليس هناك باستمرار مثل هذا الاختلاف في القوة، أو الفطنة بين الرجل والمرأة، كما أن الحقوق لا يمكن حسمها بدون حرب». وفضلاً عن ذلك كان هوبز في جملة كتاباته يعترف أنه ما دام الميلاد يلي البطن فإن الأم هي السيد الأصلي لأطفالها في حالة الطبيعة[2] وعندما يواجه بالحاجة إلى تبرير سيطرة الآباء المنتشرة على أسرهم داخل الدول، فإنه يفسرها من منظور العرضية: «لأن الجانب الأعظم من الدول قد أنشأه آباء الأسر لا الأمهات». . .[3].

ومن الواضح أن هناك شيئاً مفقوداً في استدلال هوبز، ذلك لأن تفسيره لا يجيب عن السؤال الإشكالي: لماذا حدث أن نصف البشر ـ وهم جميعاً متساوون بالمعنى الذي يراه هوبز بالغ الأهمية ـ قد وصلوا إلى وضع تتأسس فيه دولة يسيطر فيها أعضاء النصف الآخر على الجميع. وبعبارة أخرى: لو كانت السيادة الأصلية للنساء على الأطفال، فكيف حدث أن أصبح الرجال آباءً (بطرياركية) بينما لا يزالون في حالة الطبيعة؟ في كتابيه «في المواطن **De Cive**» و«التنين **Leviathan**» بعد بضع كلمات عن النفاق الكاذب للفكرة التي تقول إن الأم أو الأب يمكن أن يكون منطقياً، وهو السيد في الأسرة[4] إننا نجد الأسرة الأبوية ـ من هذه النقطة فصاعداً ـ هي

(1) Leviathan XIII PP 101- 102. also De covpore politico, 1, c, and De cive 1, 3.

(2) De Cive, 1X3.

(3) التنين، الفصل العشرون ص168 ـ 169.

(4) التنين ص172. وأيضاً «في المواطن» الفصل التاسع، 10.

الوحدة السياسية والاجتماعية الأولى التي اهتم بها هوبز، فالأم بسيادتها الأصلية ـ على نفسها وعلى أطفالها في وقت واحد ولا مبرر مقبول لنبذهما معاً ـ قد اختفت من القصة. والمرة الوحيدة التي نسمع فيها عنها من جديد من هوبز هي عندما ظهرت، باختصار في «حوار حول القانون العام». فهو يؤكد أنه ليست الأسرة وحدها، وإنما الأسرة الأبوية البطريركية، هي أساساً مؤسسة طبيعية. و«أن الأب في الأسرة بحسب قانون الطبيعة، هو السيد المطلق على زوجته وأطفاله»[1]. وهذا الحل للمأزق أو الإحراج المطلق لا يتسق مع أن تمسكه بمسألة السيادة بين الجنسين لا يمكن حسمها بدون إمكان حرب متصلة، ولا مع المبدأ الأساسي للنظرية السياسية ـ ولا مع المبدأ الأساسي لنظريته السياسية ـ فالسلطة ليست طبيعية وإنما هي تنشأ عن طريق التراضي والموافقة.

والمشكلة التي تؤدي إلى كل هذا التناقض تنشأ من واقعة أن هوبز ليس مستعداً لحسم موضوع المساواة بين الجنسين بطريقة أو بأخرى. فإذا ما أراد ترسيخ فرديته فإنه بحاجة إلى أن يقول إن النساء فرادى متساويات مع الرجال فرادى تماماً مثلما أن الرجال الضعاف متساوون مع الرجال الأقوياء. أما زعمه بضرورة سيطرة الذكور في كلٍّ من الأسرة والمجتمع على نطاق واسع، فقد جعله عاجزاً عن أن يدع هذه الحجة تسير إلى نتائجها المنطقية.

فإذا ما اتخذنا الخطوة القاتلة بالسماح للنساء بتلك المساواة الإنسانية الأساسية التي بنى عليها مذهبه في السياسة، الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها هوبز تبرير استبعادهن من الحياة السياسية وانعدام المساواة الواضحة في المجتمع المعاصر هو استبدال رأس الأسرة الذكر بفرد كموضوع أولي[2]. غير أن هذا الحل ينطوي على مفارقة وهذا أقل شيء، طالما أن التراث الذي

(1) حوار بين فيلسوف ودارس القانون العام في انجلترا ص159.

(2) بالنسبة لاستخدام هوبز للأسرة كوحدة أساسية للسياسة عنده راجع جوردن شوشت: «توماس هوبز عن الأسرة وحالة الطبيعة» و«مذهب البطرياركية في الفكر السياسي» ريتشارد آلن شايمان «التنين بصورة مصغرة: توماس هوبز والأسرة».

كان هوبز مؤسساً له يعرف ـ فرضاً ـ تأسيس الساسة على خصائص وحقوق الموجودات البشرية الفردية والذرية، ونبذ التصاعدية أو الهيراركية الطبيعية أو الجماعات، بوصفها الكائنات الأساسية التي تعالجها السياسة، غير أنه أسوأ من المفارقة الحل المفترض الذي هو في الواقع ليس حلاً، فإذا أخذنا مقدماته المبدئية: المساواة البشرية ومذهب الزنا **Egoism** فلن نجد ثمة طريق يصل منه هوبز منطقياً إلى مؤسسة الأسرة الأبدية البطريركية التي تقوم عليها البنية الأساسية، إذ أن هذه المؤسسة تعتمد على افتراض انعدام المساواة الجذري بالنسبة للنساء.

والمأزق ـ أو الإحراج المنطقي ـ عند «جون لوك» شيء مماثل، فهو كذلك يعرض النساء على أنهن متساويات مع الرجال لأغراض معينة، لكنه تراجع عن هذا الالتزام، فجون لوك لكي يفند حجة «فلمر» في الحكومة الأبدية يذهب إلى أن الأبوين الذكر والأنثى هما «اسمان متساويان» في سيطرتهما على الأطفال[1] وإذا كان في استطاعته أن يفرض الأساس الأسري للحكم الأبوي بالتشديد على أن الأبوين لهما نصيب متساو عزاه «فلمر» إلى الأب وحده. فقد سار بعيداً في سبيل تدمير أسس النظام الملكي المطلق. والواقع أن جو لوك يستخدم «اللقب المتساوي» للأم على أنه «قياس خُلف» لدحض اشتقاق السلطة السياسية من السلطة الأبوية، فلو مات الأب فمن الطبيعي أن يطيع الأطفال الأم وحدها، ويتساءل «لوك»: «هل يقول أي لسان أنه كانت للأم سلطة شرعية على أطفالها؟». عندما تسهم في قضيته ضد الحكم المطلق عندئذ يعالج لوك الأزواج والزوجات على أنه متساوون[2].

ويبدو الامتداد المنطقي لمثل هذا الاستدلال متضمناً نبذاً للبطرياركية «النظام الأبوي» داخل الأسرة، والاعتراف بحقوق النساء في وقت واحد إلا أن لوك لا يعرف عنه أنه نصير مبكر للمرأة والسبب لا يخفى؛ فعلى الرغم من أنه يستخدم مساواة الأبوية لمحاربة السيادة المطلقة في المجال السياسي،

(1) «بحثان في الحكومة» ص ص11، 52 ـ 53، ص345 ـ 346.
(2) «بحثان في الحكومة» ص ص11، 65 ص353.

فإنه ينتهي في فقرات أخرى، على نحو قاطع ونهائي، أن هناك «أساساً في الطبيعة» لخضوع الزوجات المشروع والمألوف لأزواجهن؛ وعلى الرغم من أن الحقوق الطبيعية للأفراد تتحول إلى سيادة مطلقة غير مشروعة في نطاق الحكومة، فإنه بمقدار ما يتعلق بحكم الأسرة له ما يبرره تماماً، حيث إنه بمقدار ما يتعلق الأمر «بالأشياء ذات المصلحة العامة والملكية العامة» فإن لوك يذهب إلى أنه إذا ما اختلف الزوج والزوجة «فمن الطبيعي أن يكون الحكم من نصيب الرجل فوصفه الأقدر والأقوى»[1].

وهكذا حيثما لا يناسب الأمر قضيته أو الأحكام المبتسرة في عصره لتنمية مساواة النساء مع الرجال. فإن لوك يلجأ إلى الطبيعة ليبرر خضوعهن المشروع للرجال. وهكذا مع استعادة الأسرة الأبوية البطرياركية وضعها السابق فإن استبعاد الحقوق السياسية للنساء يبرره بوضوح الافتراض القائل أن الأب وحده ـ بوصفه رأس الأسرة ـ هو الذي يستطيع أن يمثل مصالحها في المجتمع الكبير، وإذن مثلما كان الأمر عند «هوبز» تماماً، فإن الوضع الأساسي في فلسفة لوك السياسية ليس هو ـ كما يبدو للوهلة الأولى ـ الفرد البشري الراشد وإنما الذكر رأس الأسرة.

كانت مقالة جيمس مل عن «الحكومة» مؤثرة كنسخة مقروءة نسبياً من قضية بنتام «لمد حق الاقتراع ـ الذي يقوم على المذهب الفردي ـ على أقل تقدير ـ عند «هوبز» و«لوك» مع القضية النفعية أن غرض الحكومة هو أن تزيد اللذات إلى أقصى حد وأن تنقص من الآلام إلى أقصى حد ـ التي يسببها الناس لبعضهم البعض وأساس قضية مل الخاصة بالحكومة النيابية هو التأكيد الذي عرضه على أنه «القانون العظيم الذي يحكم الطبيعة البشرية» وأن جميع الموجودات البشرية ترغب في ممارسة السلطة على رفاقها من البشر، وأنه إذا ما أعطيت لهم الوسائل ليفعلوا ذلك، فإنهم سوف يستخدمونها دون ندم أو شعور بوخز الضمير لزيادة لذاتهم الخاصة[2]. وينتهي من هاتين المقدمتين

(1) بحثان في الحكومة: 1، 47، ص210 و11، 82 ص364.

(2) الحكومة ص9.

إلى أنه ما لم تُختَر الهيئة النيابية بواسطة ذلك القسم من المجتمع الذي لا تعارض لمصالحه مع مصالح المجتمع. فإن مصلحة المجتمع سوف يضحي بها لا محالة على مذبح مصالح الحكام[1].

وبعد أن وضع «مل» هذه القضية شرع في رؤية ما إذا كان يمكن وضع بعض القيود على حق الانتخاب، بل حتى على بعض الامتيازات، فقال:

«شيء واحد واضح تماماً هو أن جميع أولئك الأفراد الذين تندرج مصالحهم بلا جدال، في مصالح غيرهم من الأفراد يمكن حذفهم دون انزعاج، وبناء على هذه القاعدة فإننا نستطيع أن ننظر إلى جميع الأطفال حتى سن معينة الذين تندرج مصالحهم في مصالح والديهم»..

«وبناء على هذه القاعدة أيضاً، فإن النساء يمكن أن يُنظر إليهن على أن معظم مصالحن تندرج إما في مصالح الآباء أو ضمن مصالح أزواجهن»[2].

وبعد أن يقيم قضيته بأسرها الخاصة بالحكومة النيابية على اهتمام الرجل الذي لا مندوحة عنه، ومن أجل مصالحة الأنانية الخاصة، تجاهل «مل» تماماً مذهب اللذة الأناني عنده لكي يدرج «مصالح النساء» بطريقة مناسبة في مصالح الرجال.

وهنا ـ كما هو الحال عند هوبز ولوك ـ نجد أن المضامين الفردية للمذهب الليبرالي قد أجهضت بقسوة عن طريق الزعم بوجود مشروع لا مندوحة عنه للأسرة الأبوية البطرياركية، فهناك إذن تضارب أساسي ينتشر ليس فقط في كتابة هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، وإنما معظم الفكر الليبرالي. فعلى حين أن التراث الليبرالي يبدو أنه يتحدث عن الأفراد بوصفهم يكونوّن النظم السياسية، فإنه في الواقع يتحدث عن «الذكر» رأس العائلة.

وعلى حين أن مصالح الذكر في عالم السياسة تُدرك على أنها منفصلة. وكثيراً ما تكون متصارعة، فإن مصالح أعضاء الأسرة عند كل أب تدرك على أنها تتفق تماماً مع مصالحه هو الخاصة. وبالتالي تختفي النساء

---

(1) الحكومة ص28. (2) الحكومة ص21.

من موضوع السياسة. وعلى نحو ما سنرى في الفصل القادم فإن جون ستوارت مل لم يؤيد أو يناصر «الحل» الليبرالي السابق بالنسبة لمسألة حقوق ومصالح النساء.

وعلى الرغم من أن جون استيوارت مل لم يكن فيلسوفا تجريدياً من طراز أفلاطون؛ فقد كان فيلسوفاً يعنى بالمسائل الواسعة والعميقة المؤثرة في الحياة البشرية في المجتمع السياسي، ومن ثم كانت القيم التي يهتم بها هي الحرية والعدالة والفردية والديمقراطية. وفي جذور فلسفته كان يمكن اقتناعه بأن الهدف النفعي، وهو تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، هذا الهدف لا يمكن تحقيقه دون تقدم عقلي وأخلاقي كبيرين للجنس البشري. وهكذا نجد أنه عند مل ـ على خلاف بنتام وجيمس مل ـ فإن أحد الأغراض الرئيسية للمؤسسات الاجتماعية والسياسية لا بد أن يكون تطوير الإمكانات البشرية إلى أقصى حد ممكن. وأحد الأمور المحيرة بالنسبة لكتاباته المناصرة لقضية المرأة هي أنها تطبيق واضح لمبادئه الأثيرة لديه على قضية خاصة أدرك أنه قد تم تجاهلها بطريقة فاضحة[1] فلم يكن تأييده لقضية المرأة بالتأكيد خطأ ثانوياً. بل كان على العكس بالنسبة لدارسي مل فرصة ثمينة لكي يروا كيف طبق أفكاره المركزية.. لم يكن تحرير النساء إلى حد المساواة مع الرجال بالنسبة لمل يستهدف فقط زيادة سعادة النساء أنفسهن رغم أن ذلك يشكل جانباً مهماً من هذا الهدف، بل كان مطلباً بالغ الأهمية لتحسين أحوال البشر.

---

(1) تذهب «جرترود هملفارب» في كتاب حديث لها عن «الحرية والمذهب الليبرالي» إلى أن كتابات جون ستوارت مل المناصرة لقضية المرأة ليست تطبيقاً لمبادئه الأكثر عمومية، بل هي بالأحرى تطبيق لحججه في كتابه «عن الحرية» مفسرة على نحو واسع من منظور انشغاله باستعباد النساء، وحاجتهن إلى التحرر وطالما أن انشغالي ليس بمسألة «الحرية» والبواعث الكامنة وراءها فليس هنا مجال مناقشة «هملفارب» بشأن أصولها. غير أنه يبدو لي أنها سارت في طريق جميل جداً عندما قالت «إن مقالاته عن النساء لم تكن تطبيقاً لكتاب الحرية على مشكلة جزئية» وأيضاً أن «كتابه عن الحرية هو قضية النساء وقد كتبت بشكل واسع» ص181.

ومعارضة مل للمعتقدات والأحكام المبتسرة التي أبقت النساء في مركز ثانوي في جميع جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية ـ كانت تقوم على قناعات تشكلت في فترة مبكرة من شبابه. ثم عبر عنها في عديد من كتاباته عن الموضوعات السياسية والأخلاقية. يقول في كتابه «استعباد النساء» الخضوع المشروع من أحد الجنسين للآخر. هو خطأ في حد ذاته وهو الآن أحد العقبات الرئيسية أمام تحسين أحوال البشر ـ وتلك فكرة أعتنقتها منذ حداثة سنّي. منذ اليوم الذي بدأت أكوّن فيه أفكاراً عن المسائل السياسية والاجتماعية، ثم نمت باستمرار وقويت كلما تقدم التفكير وكثرت تجارب الحياة[1]. ولقد أبرز كُتّاب سيرة حياته مدى الاهتمام المستمر بوضع النساء وهناك شواهد أيضاً على ذلك من رسائله «فهو كثيراً ما يحكم على الناس والمذاهب الفلسفية. وفترات التاريخ طبقاً لمواقفهم من النساء ودورهن في المجتمع[2]، ولا يكفي أن نحصر المناقشة المثالية في كتابه «استعباد النساء» وهذه، طالما أن هناك مجموعة أخرى من كتبه المنشورة ورسائله تعالج بشكل كامل أفكاراً مشوهة للأفكار التي لخصها ذلك الكتاب فمثلاً لكي يحافظ على سمعته هو الشخصية وسمعة «هاريت تايلور»[3] الشخصية، ولكي يتجنب تعريض الحركة الأولى لحقوق النساء للخطر، فإنه هوّن ـ أو حذف ـ أفكاره الراديكالية عن الطلاق وتحديد النسل[4]. وعندما يحدث ذلك فإنني سوف أشير إلى مناقشاته التفصيلية لهذه الموضوعات كما سوف أشير أيضاً إلى نماذج كانت فيها أفكار «هاريت تايلور» ـ على نحو ما عبرَت عنها في

---

(1) استعباد النساء ص427 ـ وراجع ترجمتنا لهذا الكتاب دار التنوير – بيروت 2008 (المترجم).

(2) راجع مثلاً مشيل بيك «حياة جون ستوارت مل» ص90 وص294 ـ 295. وأيضاً ق. أ هايك. «جون ستوارت مل وهاريت تايلور» ص208 ـ 248. هملفارب: «عن الحرية وهاريت تايلور» ص170 ص204 ـ 205. و«استعباد النساء» ص451.

(3) هاريت تايلور (1807 ـ 1858) أحبها مل أكثر من واحد وعشرين عاماً قبل أن يتزوجها عام 1851 (بعد وفاة زوجها في يوليو 1849) ولم يستمر زواجه منها سوى سبع سنوات فقد ماتت عام 1858 (المترجم).

(4) رسالة إلى جون نيكول في 18 أغسطس عام 1889 ـ انظر «الخطابات الأخيرة» المؤلفات الكاملة المجلد الرابع عشر ص1634.

كتاباتها في موضوع النساء ـ تختلف اختلافاً ذا مغزى عن أفكار زوجها جون ستورات مل[1].

على الرغم من أن أفكار «مل» الراديكالية عن النساء كانت غريبة في منتصف القرن التاسع عشر عن جو الأفكار بصفة عامة فمن السهل أن نجدها مثيرة لتطور قناعاته المؤيدة لقضية المرأة ضمن جماعات متعددة من المفكرين الذين كان على اتصال بهم إبان سنوات تكوينه؛ فالنفعيون الذين تربى بينهم كانوا بغير شك مهمتين بالقضية. فبنتام مثلاً على الرغم من أنه كان يعتقد أنه من السابق لأوانه السماح لموضوع حق النساء في الاقتراع والتصويت أن يشغل الانتباه أو يعرض أغراضه الأوسع للخطر ـ كان يُسلّم بأن النقاط الحاسمة الموجودة في الفروق بين الجنسين ليست، بالتأكيد، فطرية، كما أنها ليست ضرورية أو لا مندوحة عنها[2]. وتبعاً لمبدأ المنفعة فإن النساء لا بد أن يكون لهن حق التصويت على نفس الأسس التي للرجال، أما جون ستوارت مل فهو ـ مثل والده ـ في كتابه «سيرة حياتي» يتطلع. . إلى زيادة ملحوظة للحرية في العلاقات بين الجنسين دون أن ندعى تحديداً ـ بالضبط ما هو على وجه الدقة أو ما الذي ينبغي أن تكون عليه ـ شروط الحرية هذه[3]، غير أن جيمس مل في موضوع حق النساء في الاقتراع والتصويت ـ في كتابة «مقال عن الحكومة» قد أهان الأفكار الفلسفية الثورية الأخرى باقتراحه استعباد النساء من حق التصويت دون أن يترتب على ذلك أية نتائج سيئة، طالما أن مصالحهن مدرجة في مصالح رجال أسرهن. ولقد أدى إلى مجادلات عنيفة في حلقات المذهب النفعي، فهي العبارة لا يمكن قبولها من «مل» الشاب الذي يخبرنا أنه وأنصاره ـ بما في ذلك بنتام ـ

(1) مقالان عن الزواج والطلاق كتبهما مل «وهاريت» في عام 1832 أعيد نشرهما في كتاب «هايك»: «جون ستوارت مل وهاريت تايلور» ـ وكذلك في طبعة أليس روسي. بمقالاتها عن المساواة بين الجنسين ويعتقد أن مقال «منح حق الانتخاب للنساء» يحتمل ـ وإن كان ذلك مؤكداً ـ أن تكون هاريت قد كتبته.

(2) جرمي بنتام «خطة للإصلاح البرلماني» ص463 ـ 464. والقانون الدستوري ص107 ـ 109 انظر مريام وليفورد «بنتام وحقوق المرأة».

(3) «سيرة حياتي» ص107.

«عارضوها معارضة تامة»[1]. ومن الواضح من استخدامه للجملة في كتبه التالية عن المرأة أن مل اندهش من المبالغة في هذه العبارة في الهجوم النقدي «لماكولي» لكتاب «مقال عن الحكومة» أن مصالح النساء لم تعد بعد متحدة مع مصالح أزواجهن أكثر من اتحاد مصالح الرعايا مع ملوكهم[2] ولا بد أن تكون المناظرة كلها قد استثارت اهتمام «جون ستوارت مل» ـ بقضية المرأة وبالإضافة إلى ذلك فإن جريدة «وستمنستر» الناطقة بلسان المذهب النفعي قد نصّبت نفسها كنصير ومدافع مبكر لقضية حقوق المرأة. وفي فترة مبكرة (عام 1824) نشر مل نفسه مقالاً في هذه الجريدة هاجم فيه العادة المنتشرة، وهي عادة النظر إلى الخصائص الأخلاقية والشخصية في أضواء تختلف أتمَّ الاختلاف بالإشارة إلى الجنسين[3].

إن مناصرة «مل» هي الأخرى استمدت إلهامها كذلك من الاشتراكيين الفرنسيين والإنجليز المبكرين، فهو يذكر لقاءً مع «وليم طومسون» أحد أتباع «أوين»[4] الذي نشر بحثاً مطولاً في عشرينيات القرن التاسع عشر تأييداً للمساواة بين الجنسين. يقول إنه يراه: «الشرف البارز لمذهب أوين»، والمذاهب الاشتراكية الأخرى، أنها وافقت على حقوق النساء متساوية مع الرجال، ومن جميع الجوانب، مع ذلك الجنس الذي لا يزال مسيطراً حتى الآن..[5] ونحن نعرف كذلك من خطاباته أنه كان مهتماً جداً بأفكار «انفاتنين **Enfantin**» وغيره من أتباع سان سيمون ـ الذين وصلوا إلى لندن في أوائل 1820[6] ولما كان معتدلاً في تفكيره فقد واصل إعجابه ـ رغم وساوسه

---

(1) «سيرة حياتي» ص104.

(2) انظر «باك» «حياة جون ستوارت مل» ص90.

(3) جريدة وستمنستر المجلد الأول العدد الثاني إبريل عام 1824.

(4) روبرت أوين R.Owen (1771 ـ 1858) اشتراكي إنجليزي وجه انتقادات ضد الملكية الخاصة والذين كان يعتقد أن النظام الاجتماعي يمثل تأثيراً حاسماً على الإنسان (المترجم).

(5) مبادىء الاقتصاد السياسي ـ المؤلفات الكاملة ـ المجلد الثاني ص209.

(6) انظر. ر.ك.ب. بانكهرست «أتباع سان سيمون، مل، وكارليل» ص3 ـ 4 وص108 ـ 109.

التي تلت ذلك وكان لها ما يبررها في تعصبهم ودجلهم ـ واصل الاعراف بدينه لهم في قضية المساواة بين الجنسين كتب في سيرته الذاتية، يقول: «إن إعلان المساواة التامة بين الرجال والنساء، ونظام جديد تماماً للأشياء بالنسبة لعلاقاتهم الواحد بالآخر فإن أتباع سان سيمون، بالاشتراك مع أوين وفوريه، قد تأهلوا لذكرى عطرة من أجيال المستقبل»[1].

هناك عامل آخر يميل إلى تأكيد اقتناع «مل» الراسخ والموجود بالفعل لمناصرة قضية المرأة وهو ارتباطه بـ و.ج. فوكس **W.J. Fox** والمجلة الشهيرة النفعية المسماة وفي وقت مبكر من عام 1823 عندما أسهمت هاريت تايلور في **Monthly Repository** موضوع المساواة في تربية وتعليم النساء ولا سيما في عام 1820 ـ عندما كان «فوكس» رئيساً للتحرير ـ نشرت هذه المجلة عدة مقالات دفاعاً عن حق النساء في الاقتراع والتصويت، وموقفاً عقلانياً أكثر تجاه الطلاق، وتصحيح عدد آخر لا حصر له من الأحكام الظالمة في معالجة النساء. وفي تاريخ كتابته للمجلة يقول فرانسيس ميتكا «إن سجلات المجلة في تحرير النساء هي سجلات مشرفة على نحو متميز فمنذ أن بدأت فقد سارت بعيداً عن الرأي العام الشائع، ولن تجد مجلة دورية معاصرة قد دافعت باتساق عن خطة مستنيرة على هذا النحو»[2] ولقد كتب مل لهذه المجلة في أوائل ووسط ثلاثينيات القرن التاسع عشر ومراسلاته المتكررة مع «فوكس» طوال هذه السنوات تبين لنا أن الأخير كان مهمازاً واضحاً لمبادئه التي تناصر المساواة بين الجنسين[3].

وأخيراً فإننا لا نستطيع أن نتجاهل التأثير المباشر على أفكار «مل» عن النساء الذي مارسته عليه الحلقات الثقافية التي كانت يشترك فيها. ونساء

---

(1) «السيرة الذاتية» ص167 ـ 168 ـ وانظر أيضاً خطابات إلى هاريت تايلور 19 فبراير 1849، 18 يناير 1855. «الخطابات الأخيرة في مجموعة المؤلفات الكاملة» المجلد الرابع عشر ص9 ـ 10 وص29.

(2) انظر مقال فرنسيس منيكا «انشقاق المنشق» ص296.

(3) الرسائل المبكرة ـ المؤلفات الكاملة المجلد الثاني في أماكن متفرقة انظر مثلاً ص160 وص229.

موهوبات وذكيات ومثقفات ومنتجات، من أمثال «هاربت مارتينو»، و«سارة أوستن» و«هاربت جروت»، و«جيني كارليل» أو «اليزا وساره فلور» ـ لا يمكن أن يفشلن في التأثير على أفكار بصدد جنسهن، والطريقة التي ينظر بها المجتمع المعاصر إليهن، ولقد كانت «هاريت تايلور» أعظم نساء أهمية من هذه الزاوية.

لقد كانت هناك مجالات طويلة حول مدى الأثر الذي تركته هاريت تايلور على «مل» ومدى أصالة إسهامها في مؤلفاته[1] ولقد نشأت هذه المجادلات من الخلاف بين عبارات «مل» المفتونة بعبقريتها التي لا حد لها، من ناحية، ومزاعمه بأن قدراً كبيراً من مؤلفاته يقوم في الواقع على أفكارها هي[2]. ومن ناحية أخرى الانطباع السيىء الذي أحدثته عامدة في نفوس

(1) حتى ستينيات القرن العشرين، كان كُتّاب سيرة حياة «مل» ـ من أمثال «روث بوشار»، و«هايك ويك» يميلون إلى قبول تقدير «مل» لمدى التأثير العقلي العظيم الذي تركته فيه هاريت تايلور. وكان ذلك صحيحاً بصفة خاصة بالنسبة لـ«بيك» الذي كان يرى أن هاريت كتبت كل شيء ما عدا كتاب مل عن «المنطق» (حياة جون ستوارت مل ص317) لكن كان هناك رد فعل في السنوات الأخيرة ضد هذه النظرة من «جاك ستيلجنر» الذي نشر المسودات الأولى لكتاب مل «سيرة حياتي» و«هـ.أ. باب» في كتابة «جون ستوارت مل وهاريت تايلور». و«جون م. = = روبسن» إصلاح الجنس البشري» ولم يجادل واحد من هذين الكاتبين في أن «هاريت تايلور» كانت جزءاً بالغ الأهمية في حياة «مل»، وأن من المؤكد أنها زودته بالسعادة العاطفية والرفقة العقلية وبدونهما كان سيقل إنتاجه بلا ريب. وما يختلفان فيه مع النقاد المبكرين. ومع مل نفسه هو أن أفكاره الرئيسية في مؤلفاته هي أفكارها وليست أفكاره. ويذهب أحدث باحث «هاملفارب» إلى أن هاريت تايلور كانت مؤثرة بدرجة هائلة ـ لا سيما خلال حياتهما الزوجية، لكن بطريقة يعتقد الكاتب أنها أدت بـ«مل» إلى أن يضل بعيداً عن أفكاره ذات القيمة: أما بالنسبة لنظرة حديثة أكثر اتزاناً عن تأثير هاريت انظر، «فريجينا هلد». «العدالة وهاريت تايلور».

(2) خطاب من جون ستوارت مل إلى هاريت تايلور ص185. وأمثلة أخرى على تقدير «مل» العالي لها وإطراؤه عليها. انظر مثلاً مقدمته إلى «حق الاقتراع والتصويت للنساء» «سيرته الذاتية» في أماكن متفرقة. والنقش التذكاري الذي وضعه على قبرها ـ كتاب «هايك» ص34، وانظر أيضاً إهداءه «كتاب الحرية» =

معاصريها ونوعية الكتابات الخاصة التي تركتها لنا. وأنا أميل إلى الاتفاق مع «هـ. أ. باب» الذي انتهى من فحصة للدلائل والشواهد إلى القول بأن الانطباع المشوش لمل عن قدراتها هو وحده الذي يوحي بأنها عبقرية رائعة غير أنه ليس من الضروري في سياق عرض أفكار «مل» المؤيدة لقضية المرأة أن نخوض بعمق في هذه المجادلات لسببين:

**أولاً**: لقد تركنا مل مع إفادة بالغة الوضوح عن تأثير زوجته على معتقداته المؤيدة لقضية المرأة لقد شدد على أنها ليست هي مصدر قناعاته عن حاجتنا إلى المساواة بين الرجال والنساء وهذه الإفادة أقرتها عدة خطابات وعدة نشرات في موضوع يؤرخ له قبل أول لقاء بينهما. وهو في الواقع يقول إنه ربما كانت آراؤه القوية في الموضوع هي التي جذبتها في البداية إليه. غير أنه يضيف أنها في مجرى علاقتهما الطويلة التي انتهت بالزواج لعبت دوراً في تشكيل ما قد كان: «أكثر قليلاً من مبدأ مجرى» في تقدير حقيقي للآثار اليومية العملية لامرأة تنقصها الحقوق والفرص. وهو يقول أيضاً إنها جعلته يدرك «النمط الذي فيه تغزل نتائج الوضع المتدني للنساء مع كل شرور المجتمع القائم ومع كل عقبات الإصلاح البشري»[1] على الرغم من أن «مل» كان واحداً من الذين يؤيدون قضية المرأة في استقلال عن تأثير «هاريت تايلور» ولا بد أن تكون الظروف الصعبة لعلاقتهما قد عملت على زيادة قوة قناعاته. وعزمه وتصميمه على أن يفعل ما يستطيع في سبيل علاج ألوان العجز الخطير عند النساء».

**ثانياً**: من المستحيل أن نقول إن الأفكار التي عبَّر عنها «مل» و«هاربت» عن موضوع النساء أيها نشأ أصلاً في ذهنه وأيها نشأ في ذهنها، مع إمكان استثناء تلك الأفكار التي عبَّر عنها كل منهما للآخر في مقالين

---

= إلى ذكرى حبيبتي التي تبعث في نفسي الحسرة والشجن. . . إلخ» من ترجمتنا العربية «أسس الليبرالية السياسية» ص115. (المترجم).

(1) سيرة حياتي ص244 (حاشية) وقارن أيضاً خطاب إلى بولينا رايت ديفز في 11 ديسمبر 1868 الخطابات المتأخرة، مجموعة المؤلفات الكاملة المجلد السابع عشر ص1670 ـ 1671.

قصيرين عن الزواج والطلاق، في فترة مبكرة جداً من علاقتهما، وتلك الأفكار التي ظهرت في مقالين مبكرين «حق النساء في التصويت والاقتراع» و«استعباد النساء» تبناهما «مل» بعد وفاة «هاريت تايلور». ويمكن للمرء أن يستمد من هذا الشاهد انطباعاً متميزاً هو أن أفكارها كانت إلى حد ما أكثر راديكالية من أفكاره، فهي مثلاً تقترح أنه ما أن تحصل النساء على حقوقهن السياسية والمدينة كاملة، حتى تلغى كل قوانين الزواج دون أي نتائج ضارة، في حين أن «مل» كان يقف إلى جانب التخفيف الملحوظ لقوانين الطلاق، ولم يقترح أبداً إلغاء الأساس الأساسي التعاقدي للزواج. غير أن أفكارهما قد أصبحت فيما يبدو قد وقعت في شرك هذا الموضوع الذي كان مهماً بالنسبة لهما معاً، فكثير من الحجج التي اشتمل عليها كتابه «استعباد النساء» قد ظهرت أولاً في مقال «حق النساء في التصويت والاقتراع» غير أن ذلك لا يكفي شاهداً ودليلاً على أنها كانت كلها في الأصل أفكارها طالما أنه على الرغم من أن المقالة المنشورة باسمها قد أشار إليها مل نفسه ذات مرة بأنه كتبها بنفسه، وربما كان ذلك لتجنب أحكام الناشر المبتسرة. ومن المرجح أنهما عملا معاً فيها طويلاً، أو على الأقل كانا على اتصال مستمر بصدد الأفكار التي تتضمنها. وكما يقول مل نفسه إنها أتت من «ذخيرة الفكر التي كانت مشتركة بيننا، عن طريق محادثاتنا ومناقشاتنا التي لا نهاية لها في موضوع يظل يشغل هذه المساحة الواسعة في أذهاننا»[1].

وهكذا فإن قناعات مل المناصرة لقضية المرأة التي أعتنقها في فترة مبكرة من حياته قد أضافت المؤثرات لعدد من جماعات المفكرين الذين اختلط بهم أو على الأقل كان على اتصال ملحوظ بهم، من أمثال: أصحاب مذهب المنفعة العامة، والنقابات الاشتراكية المبكرة، وأتباع سان سيمون، وأتباع فوريه، والراديكاليين النفعيين. كما كان على اتصال بعدد من النساء الذين تتناقض قدراتهم بقوة مع الأنماط الرتيبة من النساء المعاصرات كما

---

(1) سيرة حياتي ص266 وسوف أزعم فيما بعد أن تلك الأفكار الراديكالية التي عبَّر عنها مل في «حق النساء في التصويت والاقتراع» - والتي لم يكررها في كتابه «استعباد النساء» هي أفكار هاريت تايلور.

كانت له علاقة حميمة وطويلة مع امرأة عانت على نحو مباشر من نتائج التفرقة والتمييز لجنسها لا سيما في صورة قوانين الزواج، وحجب فرص التربية والتعليم فلا يدهشنا إذن أن يقرر استخدام معظم مبادئه الأساسية في معركة تحرير النساء.

وفي كتابه عن «الحرية» يتجنب «مل» أي لجوء إلى «الحق المجرد كشيء مستقل عن المنفعة». وهو يشعر في «استعباد النساء» أيضاً أنه مضطر للرد على أولئك الذين ربما اتهموه بالدفاع عن «ثورة اجتماعية باسم الحق المجرد»[1]. وفي بعض الأحيان على الرغم من احتجاجه على الحقوق الطبيعية، فإنه يقترب جداً ليصبح أشبه بمنظر لهذه الحقوق، بدلاً من أن يكون فيلسوفاً نفعياً بسيطاً، فهو مثلاً يشير إلى أنه ليس من الإنصاف ولا من الأخلاق أن ننكر حق النساء في المساواة مع باقي الموجودات البشرية في اختيار العمل الذين يقمن به (ما لم يكن فيه إضرار بالآخرين تبعاً لما يفضلنه على مسؤوليتهن)[2].

وعلى الرغم من «زلات» بعض الفلاسفة غير النفعيين ـ كهذه ـ فإن الحجج الأساسية في «استعباد النساء» وكذلك في كتابه «عن الحرية» قد صيغت باسم المنفعة، أو بدقة باسم صورة المنفعة عند جون ستوارت مل. فالالتجاء في «استعباد النساء» هو أيضاً للمنفعة بالمعنى الواسع، المؤسس على المصلحة الدائمة للإنسان كموجود تقدمي[3].

يرفض مل «بقوة» التصور البنتامي الضيق للطبيعة البشرية، صراحة في مقال عن بنتام[4] كما أنه يرفضه، ضمناً في كل كتبه الأخرى، يقول عن كتابه عن الحرية: «الطبيعة البشرية ليست آلة تُبنى على غرار نموذج معين. . وإنما هي شجرة تحتاج إلى أن تنمو وتطور نفسها من جميع الجوانب طبقاً لمنحى

(1) الحرية ص16 ـ واستعباد النساء ص521.
(2) استعباد الناس ص487 (وفي ترجمتنا العربية ص103 المترجم).
(3) عن الحرية ص16.
(4) بنتام في كتابه «مذهب المنفعة العامة» ص97.

القوى الداخلية التي تجعلها موجوداً حياً»[1]. وسواء أكان تصور «مل» غير الآلي تماماً، للطبيعة البشرية، يعني أننا لا نستطيع أن ننظر إليه كفيلسوف نفعي حقيقي، فذلك موضع نزاع وجدال كبيرين. فقد ذهب البعض إلى أن التشيد الذي وضعه على تطور الملكات البشرية، بدلاً من اللذات أو المباهج التي يخْبُرها عدد من الناس قد أخذته بعيداً عن المبدأ الشهير «أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس» فلم يعد يمكن النظر إليه على أنه فيلسوف نفعي لمعنى البنتامي.

ومن المؤكد أنه لم يكن يؤمن أن «الدبوس عريض الرأس ليس جيداً مثل الشعر» غير أنه لم يتنازل قط عن مبدأ أعظم قدر من السعادة. والمبرر الأساسي لذلك هو أن «مل» كان مقتنعاً بأن التقدم العقلي والأخلاقي للجنس البشري سوف يؤدي إلى سعادة أعظم من اللذات الدنيا للحواس[2]، وأنها تؤدي بالتالي إلى الأنانية، وذلك سبب رئيسي يجعل الحياة غير مقنعة هو نقص التثقيف الذهني. .[3] إنه يستطيع فقط أن ينتهي إلى أن الوسائل الجوهرية المؤدية لأعظم قدر من السعادة هي التي تكشف لكل إنسان عن متع الشعر. وعن اللذات العليا الأخرى. إن التطور الأخلاقي للبشرية لا بد أن يؤدي هو الآخر إلى سعادة أعظم، ذلك لأن الفضيلة الأخلاقية ليست مجرد وسيلة للسلوك الجيد، بل إلى شعور يؤدي إلى سعادته ـ أو سعادتها الخاصة[4] وكذلك بسبب أن انهيار الأنانية لا بد أن يعني أن الناس لا بد أن

---

(1) عن الحرية ص73.

(2) يوجد البرهان الشهير على كيف أن اللذات أبدية الفصل الثاني من كتاب «مذهب المنفعة العامة» ص258 ـ 262 ـ (وفي ترجمتنا العربية ص43 ـ 48 المترجم) إذا أخذناها ببساطة كما هي معروضة هناك بدون المقدمة التي لم يذكرها مل. وهي أنه أخذ طبيعته الفعلية الخاصة العالمية كنموذج للطبيعة البشرية لا أقل من استخدام بنتام «لطبيعته هو الخاصة ـ لوجدنا أن البرهان غير مقنع تماماً». ومن المؤكد أن مل فشل في إقناعنا أن سقراط كان يعرف حقاً. ماذا يعني الخنزير السعيد أكثر مما كان «مل» نفسه يعرف ذلك.

(3) مذهب المنفعة العامة ص265.

(4) مذهب المنفعة ص289 ـ 290.

يصبحوا متحدين في هدف الوصول إلى أعظم قدر من السعادة للجميع، ومن هنا فمن المؤكد أن مذهب المنفعة العامة عند مل يختلف عن مذهب المنفعة عند بنتام من حيث أن مل لم يكن يأمل أن يجد جواباً على السؤال: «هل خير الناس، حالياً هو مبدأ أعظم قدراً من السعادة؟» ببساطة عن طريق سؤال كل فرد: ما شعوره؟ كما أنه أوضح بصفة خاصة في القدرة الخاصة «بسقراط والخنزير»[1] لم ير على الإطلاق أن الناس قادرون على معرفة ماذا يمكن أن تكون السعادة العظيمة والعميقة لو أن إمكاناتهم العقلية والخلقية قد تطورت تطوراً كاملاً.

ولا شك أن هناك شعوراً نخبوياً (بأنه ينتمي إلى النخبة أو الصفوة) عقلياً قوياً يجري في فكر «مل» وعلى حين أنه انتقد بنتام لأنه أقام تصوره للطبيعة البشرية على شخصه الضيق غير المتخيل، فإن «مل» تقدم ليستدل على برهانه بنفس الطريقة. ولقد افترض نموذج البشرية هو الزاهد العقلاني المحب للجمال الذي يتجسد في شخصه هو. . وما أن نعترف بهذا التحيز، فإنه لا يمكن أن نؤكد أنه رفض مبدأ أعظم قدر من السعادة لصالح مبدأ أعظم دور من التطور البشري. والمهم أنه كان مقتنعاً تماماً بأن المثقف هو وحده الذي يستطيع أن يصل إلى أعظم قدر من السعادة المتاحة للجنس البشري.

إن الغرض من هذا الاستطراد في موضوع النساء هو أن نستكشف أهمية صورة مذهب المنفعة الخاصة بـ«مل» وتصوره للإنسان بوصفه موجوداً تقدمياً قابلاً للتحسن من الناحية العقلية والأخلاقية. ففي كتابه «استعباد النساء»، وفي ذلك الأجزاء من مؤلفاته الأخرى التي ناقش فيها الحاجة إلى تحرر النساء، يتكرر موضوع التقدم البشري كبيراً. ولقد لخّص هذا التشديد في فقرة من «مبادىء الاقتصاد السياسي» يقول فيها: «الأفكار والمؤسسات

---

(1) كان المعارضون لمذهب المنفعة الذي يقول إن غايته هي اللذة يقولون إن هذا المبدأ لا يليق إلا بالخنازير، ويذهبون إلى أن الإنسان العاقل لا بد أن يتمنى أن يكون مثل سقراط الفيلسوف التعس الشقي عن أن يكون خنزيراً سعيداً انظر ترجمتنا ص44 ـ 45 وما بعدها. (المترجم).

التي جعلتها مصادفة الجنس، القاعدة الأساسية لتفاوت الحقوق المشروعة، وانعدام التشابه في الوظائف الاجتماعية، لا بد أن تُدرك معنى أنها كانت من قبل ولفترة طويلة العقبة الكبرى أمام الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي حتى العقلي[1]. وهناك مبدأن آخران يظهران بوضوح كامل في كتابه «استعباد النساء». وعباراته الأخرى المؤيدة لحقوق النساء عن الحرية، أو فرص التحديد ـ الذاتي، والعدالة، بمعنى المساواة وعدم التحيز، وهذان المبدآن الآخران يرتبطان صراحة بالتقدم الأخلاقي والعقلي للجنس البشري. بقدر ارتباطهما بسعادة النساء أنفسهن.

ولقد كان «مل» مهموماً بعمق ـ كما يتضح من كتابه عن «الحرية» بقيمة الحرية الفردية، ناظراً إليها على أنها وسيلة مهمة للسعادة، وللتطور الذاتي، وأنه يمكن التضحية بها على نحو له ما يبرره فقط إلى الحد الذي كان ضرورياً، على نحو مطلق لصيانة الأمن والتعاون الاجتماعي، فهو يؤكد «أن الحرية هي أثمن وأقوى حاجات الطبيعة البشرية بعد الضرورات الأولية من غذاء وكساء»[2]. وهو يسترجع المتع التي تنبثق من إرشادات الطفولة إلى مسؤولية النضج في سن الرشد كمؤشر على الشعور بالحيوية الذي يمكن أن يزودنا به التحديد الذاتي، وهكذا نجد أن الحرية جوهرية كجزء من السعادة البشرية حتى أن مل ينتهي إلى أن الغرض الوحيد الذي تُستخدم فيه السلطة بطريقة مشروعة ضد الفرد أو العضو في مجتمع متمدن أعني ضد إرادته، هو أن نمنعه من الإضرار بالآخرين[3].

لم يكن لدى مل أية شكوك ـ على خلاف روسو بتصوره البطرياركي الصارم للحرية ـ في وجود مجالات كثيرة لتطبيق هذه القيمة التي يعتنقها، بقوة، بالنسبة للوضع الاجتماعي والقانوني، المعاصر للنساء. إن الحرية

---

(1) مبادىء الاقتصاد السياسي ـ المؤلفات الكاملة المجلد الثالث ص765 ـ وانظر أيضاً المجلد الثاني ص373 ـ والخطابات الأخيرة المؤلفات الكاملة المجلد السابع عشر 1535 ـ 1801.

(2) استعباد النساء ص542 (وفي ترجمتنا العربية ص163 ـ المترجم).

(3) عن الحرية ص15 (وفي ترجمتنا العربية ص127 ـ المترجم).

والتحديد الذاتي والموضوعات المتكررة في براهين «مل» ضد التفاوت الفظيع في قوانين الزواج والتفرقة والتميز الحاد الذي يعاني منه النساء في مجالات التعليم وفرص العمل. وهو يقرر أن المنفعة المباشرة التي يرى أنها تنتج من تحرير النساء سوف تكون إضافة السعادة إلى النساء أنفسهن نتيجة للفرق بين «حياة خضوع الإرادة للآخرين وحياة الحرية العقلية»[1]. على حين أن المرأة في الوقت الذي كان يكتب فيه لم يكن لها فرصة ـ من الناحية العملية ـ لشغل أية وظيفة، الزوجة في علاقة زوجية هي مضطرة فيها، قانوناً، أن تطيع زوجها، وليس لها حقوق في الملكية الخاصة. ولقد كان واضحاً لمل أن سعادة لا تقدر من السعادة سوف تنتج من إعطاء المرأة اختياراً حقيقياً للطريقة التي تعيش بها. كما كان مقتنعاً أنه «إذا كان هناك شيء بالغ الأهمية بالنسبة لسعادة الموجودات البشرية، فهو أن يتقبلوا برضاً عملهم المألوف»[2]. وهكذا يكون من الضروري أن تكون جميع أبواب العمل المتاحة للرجال مفتوحة ـ بالتساوي ـ أمام النساء، فقط عندما يكون اختيار الزواج أو عدمه له معنى، بدلاً من أن يكون الوسيلة الوحيدة للفرار من التبعية المحتقرة للعنوسة.

ومن الأمور المهمة أيضاً أن أولئك الذين يختارون الزواج لا بد أن يُسلِّموا بنصيب متساو من الحقوق القانونية والمسؤولية المشروعة في هذه العلاقة. وعلى الرغم من أنه لم يُعبّر صراحة عن أفكاره الأكثر راديكالية في موضوع الزواج في كتابه «استعباد النساء» فإنه يقول في مكان آخر إنه ينبغي أن يكون تعاقداً حراً بمعنى أن ينحل بناء على رغبة الأطراف المتعاقدة شريطة أن يعنى بالأطفال عناية تامة ـ إذا أثمر هذا الزواج عن وجود أطفال. . ولقد عارض النظرة المعاصرة له والتي ترى الطبيعة الملزمة لعقد الزواج ـ ولقد لخَّص هذه المعارضة في عبارة، تقول: «من المؤكد أنه خطأ، خطأ من كل وجه. . أن يكون هناك دافع للزواج سوى السعادة لشخصين يحب كل منهما الآخر، ويشعران أن وجودهما يكمن في هذا

---

(1) استعباد النساء ص542 (وفي ترجمتنا العربية ص163 ـ المترجم).
(2) استعباد النساء ص547 (وفي ترجمتنا العربية ص168 ـ المترجم).

الارتباط..»[1]. وأي إنكار للحرية التي لم تكن من أجل حماية طرف ثالث من الأذى فلعنة الله عليه.

ولم يكن دفاع «مل» عن إعطاء المزيد من الحرية للنساء ولاختيار الطريقة التي يعشن بها يعود إلى رغبته في إضافة السعادة للنساء أنفسهن، وإنما تعود كذلك إلى «رغبته في تقدم المجتمع ككل». وكما يقول في كتابه عن «الحرية»: «المصدر الدائم المؤكد للإصلاح هو الحرية طالما أنه يوجد ـ عن طريقها ـ عدة مراكز دائمة ممكنة للإصلاح بقدر ما هنالك من أفراد»[2] إن مدّ التعليم إلى «النساء وفتح مجال العمل أمامهن، وتحريرهن من عبودية الخدمة المنزلية الإجبارية، سوف يكون له كذلك نتائج مفيدة» في مضاعفة مجموعة الملكات العقلية المتاحة لخدمة البشرية خدمات رفيعة»[3].

وبالإضافة إلى هذه الزيادة الهائلة من المواهب المتاحة، فإن «مل» يرى أن تحرير النساء بحيث يصبحن متعلمات، يعملن في وظائف ـ سيكون له نتائج قيمة جداً بالنسبة للرجال فاستثارة التنافس النسائي، وصحبة شريك متعلم بالمثل سوف يؤدي كذلك إلى تطور عقلي أعظم عند الرجال أيضاً. ولقد تأثر «مل» بقوة من واقعة أنه ما دام الرجال يصبحون أقل التزاماً بالمهام خارج المنزل، وفيما ينظر إليه على أنه نشاط رجالي تحديداً. فإن حياتهم المنزلية ستكون أكثر أهمية، وسوف يزداد بالتالي تأثير زوجاتهم بصفة مستمرة. فإذا أخذنا على العكس، بوجهة النظر التشاؤمية القائلة بأن أي مجتمع أو أي فرد لا يتحسن فإنه يتدهور، فإنه يشدد على النتائج الضارة التي يمكن أن تحدثها الصحبة المثمرة لزوجة غير متعلمة طائشة وتافهة على الرجل، حتى ولو كانت له في السابق اهتمامات عقلية جادة.

وهو يتساءل: ماذا يمكن لهذا الرجل أن يكون مفسداً لتطور الإنسان لانحصار نسبة كبيرة من حياته مع شريك بلغ من الغباء جداً جعله يركز ذهنه

(1) مقال مبكر عن الزواج والطلاق في مقالات حول المساواة بين الجنسين ص72.
(2) عن الحرية ص87.
(3) استعباد النساء ص525 (وترجمتنا العربية ص147 ـ المترجم).

في التوافه. شريك يجهل تماماً المسائل التي تكون على أعلى مستوى من الاهتمام، وهي مضطرة نظراً لتعليمها المحدود إلى النظر إلى الاهتمامات المادية المباشرة لأسرتها على أنها على جانب عظيم من الأهمية أكثر من أي تطلعات عقلية أو روحية عامة كان على زوجها أن يسعى إليها ويتساءل مل: «مع مثل هذا التأثير في أي أسرة، أيمكن لنا أن نعجب أن الشعب بصفة عامة قد انحط إلى هذه الوسطية من الاحترام التي أصبحت سمة من سمات العصور الحديثة؟»[1] لقد كان الحل الذي اقترحه روسو لما اعتبره تأثيراً غير مقبول للنساء المعاصرات التفرقة بين الجنسين في العالم الواسع. وحتى داخل المنزل ـ ولسنا بحاجة إلى القول أنه كان بغيضاً تماماً بالنسبة لمل. بالرغم من أن النساء في حالتهن السائدة من الاستعباد وانعدام الفرص، كن يعملن في نظر مل، كقوة مستمرة تعوق التقدم، فقد كان مقتنعاً بأن تحررهن سوف يعكس تأثير هذه القوة.

**ثانياً**: بالنسبة للحرية وحدها بالحجج المقدمة في كتابة «استعباد النساء» هي مبدأ العدالة. وينظر إلى مثل هذه المعالجة على أنها جوهرية في آن معاً بالنسبة لظروف تقدم البشرية. ومناقشة «مل» الشاملة للعدالة إنما توجد في الفصل الأخير[2] من كتابه «مذهب المنفعة العامة» حيث يعالج المفهوم الأساسي للنزاهة أو عدم التحيز أي ضرورة معالجة الحالات المتشابهة بطريقة واحدة، ثم يستطرد ليبين لنا السبب في أن المجتمعات المختلفة كان لديها تصور ات مختلفة عما يشكل الدراسة العادلة هو أنهم اعتبروا أن هنا كيفيات مختلفة هي التي تشكل أسس التحيز أو الابتعاد عن النزاهة. وكما قلنا في الفصل الرابع ـ فيما سبق عند مناقشتنا لنظرية أرسطو في العدالة ـ إن المواطنين، والنساء والحرفيين والعبيد تكون لهم معالجة مختلفة أتم الاختلاف تبعاً لما اعتقد أرسطو أنه الخصائص الداخلية الذاتية

---

(1) استعباد النساء ص536 وانظر أيضاً ص540.

(2) هو الفصل الخامس بعنوان «حول ارتباط العدالة بالنفعة» ـ انظر ترجمتنا العربية في كتاب أسس الليبرالية السياسية ص85 وما بعدها مكتبة مدبولي عام 1996 (المترجم).

لهم ولوظائفهم. بينما يكون أمراً حاسماً لفكرة العدالة.. فيما يقول مل: «فجميع الأشخاص يعتقدون أن لهم حقاً في المساواة في المعاملة إلا عندما تقتضي الضرورة الاجتماعية غير ذلك[1].

وهناك تصورات مختلفة مما يشكل المصلحة الاجتماعية التي تبحث عن قبول بعض المجتمعات لنظام الرق، ونظام الطبقات المُغلقة، وغيرها من التنظيمات التي لا تنطوي على مساواة، ويُنظر إليها الآن على أنها ظالمة تماماً. وأن تبريرها هو متطلبات الظروف. فقط عندما يتوقف التفاوت الاجتماعي عن أن يكون نافعاً.. وعندما ينظر إليه ليس فقط على أنه غير نافع، بل على أنه ظالم أيضاً لدرجة أن الناس لا بد أن يعجبوا كيف كان بإمكانهم تحمل هذا التفاوت، ولكنهم ينسون أنهم ربما تحملوا ألواناً أخرى من التفاوت بسبب فكرة خاطئة مماثلة عن النفع[2] والحالة النموذجية لذلك هي استعباد النساء. «روسو» بالطبع هو مثال كامل لمثل هذا التفكير، رغم أن التفاوت بين الجنسين «فلن يشعر أحد أن يتضارب مع الحضارة الحديثة إلا بالقدر الذي كان الإغريق يشعرون معه أن فكرة «رقيق المنزل كانت تتضارب مع فكرتهم عن أنفسهم كشعب حر..»[3] ويرى مل أن العبودية مثال منعزل شاذ في عالم مبدؤه الرائد هو المساواة البشرية. وهو يؤكد «أن الزواج هو بالفعل العبودية الوحيدة التي يعرفها القانون عندنا، فلم يعد هناك عبيد من الناحية القانونية سوى ربة كل منزل»[4].

وكما كان التفاوت في الماضي محصَّناً فقد نُظر إلى وضع النساء الذي يخلو من المساواة على «أنه طبيعي». ويتساءل «مل»: «هل كانت هناك سيطرة في أي وقت من الأوقات لا تبدو طبيعية في نظر مَنْ يقومون بها؟»[5] إن أكثر العقول ثقافة في العالم القديم بمن فيهم أرسطو كانوا على يقين من

---

(1) مذهب المنفعة العامة ص320 (وترجمتنا العربية ص110 ـ المترجم).
(2) مذهب المنفعة العامة 320 (وترجمتنا العربية ص110 ـ المترجم).
(3) استعباد النساء ص434 (وترجمتنا العربية ص41 ـ المترجم).
(4) استعباد النساء ص522 (وترجمتنا العربية ص144 ـ المترجم).
(5) استعباد النساء ص440 (وترجمتنا العربية ص48 ـ المترجم).

أن الرق مسألة طبيعية، ولقد ادعى مُنظِّرو الحكم الملكي المطلق ـ أنه الصورة الطبيعية الوحيدة لنظام الحكم. وإعطاء الأجناس الغازية حق الأقوياء الذي كان طبيعياً؛ والنبلاء في عهد الأقنان، وسيطرتهم على الأقنان ـ كانت طبيعية. وطالما أن استعباد النساء من جانب الرجال كان عادة كلية عادة، فإننا لا نندهش من شعور المجتمع بأنه على يقين أنها طبيعية لقد كان إدراك «مل» للمدى الذي تُستخدم فيه كلمة الطبيعة لجعل العرف مشروعاً كان مدهشاً، فهو يقول معلقاً: «ومن ثم فقد كان تعبير «من غير الطبيعي» يعني من غير المألوف أو المعتاد، أي أن كل ما هو مألوف أو معتاد هو أمر طبيعي»[1] وطالما أنه يعتقد كما يقول مراراً أن المجتمع في أعلى صورة هو مجتمع الأنداد أو النظراء: فقد كان من المهم بالنسبة له منازلة الإدعاءات المنتشرة عن «طبيعية» التفاوت الصارخ بين الجنسين، وقد كان يتطلع لرؤية اليوم الذي تتبع فيه التميزات على أساس الجنس ما حدث لمميزات النبلاء على أساس المولد من التجاهل والنسيان.

ولقد كان مل يعتقد أنه لكي يبنى قضيته الخاصة بمساواة المرأة على أساس مبدأ المعاملة العادلة؛ فإن عليه أن يبرهن على أمرين:

**أولاً**: عليه أن يعارض الزعم القائل بأن النساء أدنى بالفطرة ـ يقول الاعتراض الذي نلتقي به الآن بصفة أساسية هو «أن النساء لا يناسبهن، أو غير قادرات على هذا أو ذاك من الإنجازات العقلية»[2] وبالتالي فقد صمم على أن يبيّن في معارضة قوة الرأي المعاصر القوية ـ أن المبررات ـ التي كثيراً ما تذكر كأساس لمعالجة النساء على نحو مختلف عن الزجال ـ أنهن أدنى من حيث (الطبيعة) ناقصات عقل، وأشد عاطفة، لا تقوم على أدلة مقنعة وربما كانت كلها زائفة.

**ثانياً**: وحتى عندما برهن على ذلك إلى الحد الذي يستطيعه أي إنسان

---

(1) استعباد النساء ص441 (وترجمتنا العربية ص49 ـ المترجم).

(2) رسالة إلى ألكسندر بين في 14 يوليو عام 1869. انظر مجموعة المؤلفات الكاملة المجلد السابع عشر ص1622.

في ذلك الوقت، فإن مل رأى من الجوهري، بوصفه فيلسوفاً نفعياً، أن يبيّن أن التخلص من المعاملة غير المتساوية سيكون نافعاً بمعنى أنه سوف يسهم في الرخاء العام للمجتمع.

لقد كان على مل ـ وهو يناقش الادعاء الأول من هذين الإدعاءين ـ لا فقط أن يفقد الرأي المبتسر الشائع، بل أيضاً ردة الفعل العنيفة التي عبَّر عنها عدد كبير من المثقفين في منتصف القرن التاسع عشر ضد مذهب البيئة. فلقد رأى كثيراً من معاصري مل أن المنظّرين التربويين الفرنسيين في عصر التنوير من أمثال «هلفيتيوس» و«هولباخ» قد نسبوا لعوامل البيئة أهمية مبالغاً فيها في تكوين الشخصية الإنسانية والمقدرة العقلية. وكان مل يرى على العكس أن من المؤكد أن معظم، ومن المحتمل أن كل الفروق الموجودة في الشخصية وفي العقل بين الرجال والنساء ترجع إلى مواقف مختلفة تماماً في المجتمع نحو أعضاء الجنسين ابتداء من طفولتهم المبكرة، والأنواع المختلفة بشكل هائل، وصفات التربية التي قدمت لهم. ولقد أنكر مل بشدة في شذرة عن الزواج كتبها عام 1832 أي تفاوت فطري بين الجنسين بمعزل عن القوة البدنية وحتى ذلك مشكوك فيه أيضاً ـ فيما يقول[1] ولقد عارض المذهب الدجماطيقي بقوة حتى أنه عدَّل موقفه فيما بعد من الإدعاء بأنه لا يوجد شيء من الفروق المزعومة بين القدرات الذهنية الأخلاقية بين الجنسين قد تمت البرهنة عليها على أنها نتيجة ضرورية للعوامل الفطرية على الرغم من أن بعضها يمكن أن يكون كذلك بالفعل[2]، والتأكيد الوحيد الدجماطيقي هو أنه لا شيء حتى الآن معروفاً على سبيل اليقين في هذا الموضوع: «وإذا قيل إن مبدأ المساواة بين الجنسين لا يقوم إلا على النظرية فحسب، فلا بد لنا أن

(1) مقالات عن المساواة بين الجنسين ص73.

(2) في خطاب إلى «جورج كروم روبرتسن» في 18 أغسطس 1869 يقول مل «ليس من المؤكد أن الفروق التي تحدثت عنها ليست طبيعية على الأقل في جانب منها» الخطابات المتأخرة مجموعة المؤلفات الكاملة المجلد السابع عشر ص1635.

نتذكر أن المبدأ المضاد لا يقوم أيضاً إلا على النظرية وحدها فحسب»[1].

وما أعتقد فيه المبدأ المضاد لعدة آلاف من السنين هو ـ في الواقع ـ سلسلة من التأكيدات المتعلقة بطبيعة النساء وصفاتهن الطبيعية. ويشير مل إلى أن هذه التصورات عن المرأة الطبيعية كثيراً ما تختلف اختلافاً تاماً من ثقافة إلى أخرى. فالمرأة في الشرق شهوانية «بالطبيعة»، وفي إنجلترا باردة «بالطبيعة»، أما في فرنسا فهي «متقلبة» بالطبيعة[2].

وإذا كانت مستقرة في إنجلترا. وهذا وحده كاف لأن يجعل المرء يتشكك في هذا المعتقد. فمن الواضح أن المرأة قد تحدد لها نسخ مختلفة من الدور النسائي في هذه الثقافات المختلفة، وتتحدد «طبيعتها» بالتالي تبعاً لهذه الثقافات. ومن هنا فإن مل يذهب إلى أن المرء لا يستطيع في أي مكان أن يقول في «برهان عقلي» إن طبيعة كلا الجنسين تجعله يتكيف مع وظيفته، ومركزه الراهن، وتجعل هذه الأمور مناسبة له. .»[3] وهو يؤكد في حسم «أنا أنكر ـ معتمداً على أساس من الحس المشترك، وعلى تكوين العقل البشري ـ أن يكون في استطاعة أي شخص أن يعرف طبيعة الجنسين. طالما أنه لم يراها إلا في علاقتهما الراهنة فحسب، فلو أن الرجال وجدوا في مجتمع ما بغير نساء أو كان هناك مجتمع بلا رجال أو مجتمع من الرجال والنساء، لم تكن النساء فيه خاضعات لسيطرة الرجال ـ فربما كنا قد عرفنا شيئاً مؤكداً عن الاختلافات العقلية والمعنوية التي قد تكون متأصلة في طبيعة كل جنس منهما. .»[4].

وحتى توجد شروط المساواة فلا يستطيع أحد أن يحدد الاختلافات أو الفروق الطبيعية بين النساء والرجال، إذ لا يمكن اكتشاف ما هو طبيعي بين الجنسين إلا بالسماح لهما معاً بالنمو والتطور واستخدام ما لديهما من

---

(1) استعباد النساء ص450 (وترجمتنا العربية ص61 ـ المترجم).
(2) استعباد النساء ص123 (من ترجمتنا العربية ـ المترجم).
(3) استعباد النساء ص505 ـ 506.
(4) استعباد النساء ص451 (وترجمتنا العربية ص61 ـ المترجم).

ملكات بحرية. ومن هنا فقد رفض رفضاً جذرياً التعريف الوظيفي بطبيعة النساء الذي سبق أن رأينا أنه كان منتشراً في مؤلفات أرسطو وروسو.

ولكي يحلل مل أثرالبيئة على النساء في المجتمع المعاصر، عاد إلى المجاز عن الطبيعة البشرية بوصفها «شجرة تحتاج إلى أن تنمو وتطور نفسها من جميع الجوانب»، إن ما يسمى «طبيعة المرأة» هو أبعد ما يكون عن أن يكون نتيجة لتطور حر شبيه بشجرة ينمو نصفها في حمام بخار ونصفها الآخر في الثلج. «إنه ليس شيئاً فطرياً» بل هو شيء مصطنع وهو ثمرة الكبت في بعض الاتجاهات وإثارة غير طبيعية في اتجاهات أخرى[1].

إن ما جعل النساء موجودات بشرية نصفهن معاق النمو، ونصفهن مفرط في نموه، هو أن النمو يهدف إلى إرضاء وإسعاد الرجال. ويرى مل أن إنساناً يأخذ على عاتقه مشقة البحث في الطرق المختلفة غاية الاختلاف التي يتعلم بواسطتها البنون والبنات المعاصرون، وتحديد المهام المختلفة لكل منهما في حياة النضج يستطيع بسهولة أن يفسر قدراً كبيراً من انعدام القدرات العقلية والكيفيات الأدبية الخاصة المنسوبة إلى النساء على أنها خصائص طبيعية لجنسهن. إن أولئك الفلاسفة من أمثال روسو الذين حددوا هذه الخصائص بإيجاز على أنها عملية، وحدسية «بطريقة طبيعية»، وعلى أنها قادرة بقدر ضئيل على شؤون الحياة اليومية، لكي تنقصها القدرة على الفكر العقلي ـ عليهم فقط أن ينظروا إلى الطريقة التي تتدرب بها الفتيات على مواجهة الأعمال المنزلية التافهة، بينما البنون يتعلمون الآداب الكلاسيكية والعلوم. ومن هنا كانت أخطاء المرأة هي أخطاء الشخص الذي يعلّم نفسه بنفسه الذي يدرك عوامل الموقف بالحس المشترك وربما استبعد بعضها التنظير، لكن من المرجح أنها تعاني من نقص في معرفة المبادىء العامة، وفي القدرة على إدراك الجوانب المجردة التصورية للمشكلة[2] ولا يحتاج المرء إلا إلى النظر أبعد من ذلك إلى بيئات الجنسين المختلفة اختلافاً

(1) استعباد النساء ص451 (وفي ترجمتنا العربية ص61 ـ المترجم).

(2) استعباد النساء ص495.

واسعاً لكي تفسر ما يزعمون أنه ثابت لا يتغير من الفروق الفطرية بينهما من حيث القدرات العقلية.

ولم يكن مل على استعداد أن يقبل السمة المميزة التي يقال لصالح شخصية المرأة على أنها فطرية أكثر من قبوله ضعفها الطبيعي المزعوم. فقد رأى أن الدعوى المنتشرة في القرن التاسع عشر، والتي تقول إن المرأة بطبيعتها أسمى من الرجل ـ رأى أنها تبلغ حداً من الخُلف والعبث يساوي القول بأنها أدنى منه بطبيعتها[1]. فالنساء كالعبيد من الزنوج. فيما يقول، لم تتح لهن الفرصة لارتكاب الجرائم.. فليس شيئاً ملفقاً بصفة خاصة أنهن لم يكُنَّ مجرمات في كثير من الأحيان، طالما أنه كان يعتقد أن الامتياز الأخلاقي هو باستمرار «ثمرة للتربية والثقافة» التي يخضع لها الجنسان على قدر المساواة، ومن ثم فهو يرى أن جميع هذه الصفات «الأنثوية» محل عدم الأنانية، وكبح الجماح الخلقي. وينتهي في ذلك إلى أن يقول: لستُ أعرف علامة على العمى الذي أصاب العالم ـ بما في ذلك هذا القطيع من الرجال المولع بالدراسة ـ فجعله يتجاهل مرَّ الكرام على أثر الظروف الاجتماعية ـ أكثر من حطهم الغبي للقدرات العقلية الطبيعية للمرأة وارتفاع بالطبيعة الأخلاقية عندها[2].

ولقد اعترض مل أيضاً على الحكمة السائدة التي نراها في كتابات «أرسطو»، و«روسو» التي تقول إن الخصائص الأخلاقية المطلوبة من المرأة تختلف عن الخصائص العقلية المطلوبة من الرجل؛ فلقد هاجم في المقال الذي كتبه في «مجلة وستمنستر» في سن الثامنة عشرة تطبيق معايير أخلاقية تختلف باختلاف جنس الشخص الذي نحكم عليه، ويذهب إلى أن الرجال لكي يجعلوا أزواجهن يعتمدن عليهم تماماً، ويخصصن أنفسهن لهم بطريق مستسلمة، فقد وضعوا للزوجة مجموعة من القيم تختلف كل الاختلاف عن قيمهم. وهكذا:

---

(1) استعباد النساء ص418 ـ 419.

(2) استعباد النساء ص519.

نجد أن مما هو جدير بالثناء في الرجل أن يكون مستقلاً وأن يكتفي بنفسه، وأن لا يكون في حالة تلمذة مستمرة، أما الصفة الأساسية الجديرة بالثناء في المرأة فهي أن تكون عاجزة، ذهناً وبدناً، مغلوبة على أمرها، وما لم يكن هناك تشجيع للرجل فذلك يعني ازدراءه، أما المرأة فمن الصفات المحبوبة فيها أن تكون جبان. . فإذا ما اعتمدت المرأة على زوجها اعتماداً تاماً في كل متعة، وفي الابتعاد عن كل ألم، وإذا ما كانت لا تشعر بالأمان إلا في حمايته، وإذا ما شعرت بالعجز عن تكوين أي فكرة، أو اتخاذ أي قرار بدون نصحه ومساعدته، فتلك هي الصفات المحبوبة في الأنثى ومَنْ تنتهك أية خاصية من التي يتميز بها الرجل، ويشعر أنها خاصة به، وكل مَنْ تكون نافعة أو مفيدة سواء لنفسها أو للعالم. بحيث لا تكون عبداً دليلاً لزوجها تسمى مسترجلة، وأسماء أخرى تعبر عن الاستهجان[1].

في مقابل هذه الفكرة الكلية عن الخصائص المناسبة لكل من الرجل والمرأة ـ يذهب مل في خطاب إلى «توماس كارليل» إلى أفضل الناس من الجنسين ـ من تجربته الخاصة ـ هم مَنْ اجتمعت لديهم أعلى خصائص ما يسمى «بالرجولة» مع أعلى خصائص ما يسمى «بالأنوثة» ويتساءل: «أهناك حقاً تفرقة بين أعلى حالات الرجولة وأعلى حالات الأنوثة في الشخصية الإنسانية؟ وقد لا يبدو ملحوظاً أن تصور مل للأخلاق وللامتياز يضطرد مع الجنسين ـ حتى يتحقق المرء من الوزن الهائل للفكرة التاريخية التي أكدت العكس ولقد كان مل هو أول فيلسوف كبير منذ أفلاطون يذهب إلى أن الخير واحد بالنسبة للمرأة أو الرجل. ولقد شعر مل أن تخلف علم النفس يعوقه في محاولته لدحض الفكرة التي تقول إن المرأة أدنى في قدراتها من الرجل بفطرتها وبطريقة لا علاج لها: فالأشغال المعاصرة كانت مع العلوم البيولوجية. وكان هناك نقص مؤسف في الالتفاف إلى تأثير البيئة في تكوين الشخصية البشرية[2]. ولقد أدى ذلك إلى خلافات أعظم كثيراً من دعوى

---

(1) مجلة «وستمنستر» المجلد الأول، العدد الثاني أبريل عام 1824 ص526.

(2) استعباد النساء ص ص451 ـ 452 (المؤلفة) ويقول مل: «إن عدم اهتمام البشر وجهلهم الفاحش فيما يتعلق بالمؤثرات التي تشكل الشخصية الإنسانية هما من =

«هلفنيوس» «التربية يمكن أن تكون للجميع» لدرجة افتراض أن الخصائص العضوية قادرة على تفسير كل شيء. وكان العدو اللدود «لمل» في معركة انتزاع اعتراف بأهمية عالم البيئة في تشكيل الشخصية الإنسانية للمرأة هو «أوجست كونت» وتحمل الرسائل المتبادلة بين الاثنين إبان عام 1843 جانباً هاماً من تفكير «مل» حول هذا الجانب من قضية تحرير النساء[1].

ولقد كانت وجهة نظر كونت انعكاساً واضحاً للثقة بأن العلوم الفزيائية ليست قادرة بإمكاناتها على حل مشكلات الإنسان. وما أن تطبق نتائجها على العلوم الاجتماعية، حتى نعثر بالفعل على جميع الإجابات المهمة عملياً.

فقد كان كونت على يقين من أن البيولوجيا قد أصبحت بالفعل «قادرة على إقامة ترتيب تصاعدي للجنسين بالبرهنة من الناحية التشريحية الفسيولوجية معاً ـ أنه في كل مملكة الحيوان تقريباً لا سيما في النوع البشري ـ فإن جنس الأنثى يتشكل من أجل وضع أساس للطفولة. مما يجعله بالضرورة أدنى من جنس الذكر المناظر له»[2] وبالثقة في النوع البشري الذي سبق دارون ـ كتب مؤكداً أن الحالة العضوية لا بد يقيناً أن تنتشر ـ طالما أن الكائن الحي وليس البيئة هو الذي يجعلنا بشراً بدلاً من القردة أو الكلاب وهو الذي يحدد نوعنا الإنساني الخاص بدرجة أكثر بكثير مما كان يُعتقد[3] وهكذا ليس ببساطة من أجل المنفعة الاجتماعية أن النساء لا بد أن يكن خاضعات وتابعات للرجال، بل أي تنظيم آخر لا بد أن يكون خُلفاً محالاً

---

= أكبر العقبات التي تعوق تقدم الفكر، وتكوين الآراء السلمية المؤسسة تأسيساً جيداً عن الحياة والتنظيمات الاجتماعية» «استعباد النساء» ص62 من الترجمة العربية (المترجم).

(1) الخطابات المبكرة، المؤلفات الكاملة المجلد الثالث عشر ص ص590 ـ 611 وأوجست كونت «خطابات أوجست كونت إلى جون ستوارت مل» ص ص175 ـ 212.

(2) الرسائل ص175 (ولقد قمتُ بالترجمة).

(3) الرسائل ص199.

من الناحية البيولوجية. إن أسباب الخصائص الذهنية كلها إنما توجد في مخ الكائن الفزيقي، والنساء بتكوينهن الأضعف فزيقيا ـ لا بد أن يكُنَّ من ثم ـ أدنى، من الناحية العقلية من الرجال ويذهب كونت ـ مشكوراً إلى أن الطبيعة، قد عوضتهن إلى حد ما بأن وهبتهن قدراً كبيراً من رقة المشاعر والعواطف. وفي المجتمع الذي تخيله كونت في المستقبل سوف يكون لهن الدلال، والعبادة، بل حتى الصلاة، لكنك إذا ما تصورت أنه سيكون لهن أي قدر من المشاركة في صنع القرار أو المشاركة السياسية التي تتطلب عقلاً وفكراً موضوعياً. فإنك في هذه الحالة تسير في طريق مُنافٍ للطبيعة وهو لا يعود إلا بكارثة على النساء وعلى المجتمع ككل.

أما مل فقد كان يعترف منذ البداية بالثغرات الواسعة في معلوماته البيولوجية من التي حاول عبثاً علاجها أخذ نبرة متواضعة إلى أقصى حد وتوفيقية في مواجهة القناعات المغرورة لكونت[1] فلم يكن على استعداد لأن يقبل ببساطة أن البيولوجيا وصلت إلى نتائج حاسمة في هذا الموضوع. وكان يعتقد أنه ربما يأتي يوم يبرهن فيه على أن هناك فروقاً فسيولوجية معينة بين مخ كل جنس من الجنسين لكنه شدد في رده على كونت أنه لا توجد حتى الآن معرفة محددة عن العلاقة الدقيقة بين الخصائص الفزيقية للمخ والقوى العقلية لصاحبه والاعتماد على مثل هذه المبالغة في التبسيط والذهاب إلى أن الرجال لأنهم أكبر حجماً من النساء، فإن المخ لديهم لا بد أن يكون أكبر حجماً ـ ومن ثم فالقوى العقلية لا بد أن تكون أكبر ـ فإن المرء يقع في تهمة القول بأن الرجال الأكبر حجماً هم أكبر عقلياً من الرجال الأصغر حجماً وأن الحيتان والفيلة أكثر ذكاء من الاثنين[2].

---

(1) ويروي مل أنه قرأ عدة مجلدات لعالم البيولوجيا جال Gall أثناء مراسلاته مع كونت. ولقد زعم كونت أن موقفه الأعلى هو التفسير الوحيد لاختلاف الرأي بين هذين المفكرين الكبيرين في مثل هذا الموضوع الأساسي هو أن مل يسير في طور مضى سوف نشقى منه حالاً بغير شك. (الرسائل ص184).

(2) ويضيف مل ـ لمنفعة أولئك الذين تبهرهم هذه الإحصائيات ـ أنه سمع عن رجل وزن أنواعاً كثيرة من المخ البشري، وانتهى في نهاية بحثه إلى أن أثقل مخ وزنه. . كان مخ امرأة «استعباد النساء» ص503 (وفي ترجمتنا العربية ص121 ـ المترجم).

ولقد كان «مل» مقتنعاً أن الاستدلال الذي يسير عليه «كونت» من المحتمل أن لا يؤدي إلى نتائج سليمة بصدد الفروق بين الجنسين، طالما ظل إهمال تأثير البيئة على تطور الشخصية أو ما يسميه مل ـ بعلم الأخلاق Ethology (تأثير البيئة على الشخصية) على هذا الحال وهو يتحدث في كتابه «استعباد النساء» بحماس عن حاجتنا إلى تقدم هذا العلم. يقول: «يمكن أن نقول إن عدم اهتمام البشر وجهلهم الفاحش فيما يتعلق بالمؤثرات التي تشكل الشخصية الإنسانية هما من أكبر العقبات التي تعوق تقدم الفكر، وتكوين الآراء السليمة المؤسسة تأسيساً جيداً من الحياة والتنظيمات الاجتماعية»[1] ولم يكن واقعاً تحت تأثير أي وهم بصدد صعوبة القيام بهذه الدراسة. مع مشكلاتها في عزل العوامل المسببة في جو تكون فيه ظروف التجارب المعملية مستحيلة ـ غير أنه كان مقتنعاً رغم الصعوبات بأن هذا المجال للعلم ينبغي أن لا نواصل تجاهله. وهو يعرض في كتاب «المنطق» بعض الأفكار التمهيدية لمثل هذا العلم، رغم أنه لم يسر به إلى الأمام من الناحية العملية[2] وإلى أن يتقدم هذا العلم تقدماً ملموساً فهو يرى أنه لا شيء من الفروق العقلية والأخلاقية بين الجنسين يمكن أن يقال بطريقة معقولة إن سببها عوامل فسيولوجية فطرية. يقول في كتابه «استعباد النساء» بطريقة فظة: «فليس ثمة شخص له حق الأداء بآراء إيجابية في هذا الموضوع»[3].

وهكذا لا يمكن البرهنة بطريقة مؤكدة ـ مع هذه المعرفة المحدودة ـ بأن المرأة عاجزة عن أن تصل إلى نفس مستويات الإنجاز العقلي مثل الرجل، ولا يمكن أن ينظر إلى مثل هذا الاعتقاد بأنه يصلح كأساس للاحتفاظ بالنساء تابعات في المجتمع، وأن ننكر عليهن أية فرصة ليظهرن ما يستطعن إنجازه. ويذهب مل فضلاً عن ذلك إلى أن النساء أنجزن قدراً ملحوظاً من النجاح في مجالات كثيرة رغم ثقل الظروف، وقلّة التعليم

---

(1) استعباد النساء ص452 (وفي ترجمتنا العربية ص62 ـ المترجم).
(2) المنطق ص451 ـ 463.
(3) استعباد النساء ص453 (وفي ترجمتنا العربية ص63 ـ المترجم).

وضغوط الأحكام المبتسرة التي تمارس ضدهن، وعلى الرغم من أن ذلك يعني إقامة القضية على أسس متواضعة للغاية «عندما نضع في اعتبارنا إلى أي حد تمَّ تدريبهن على الابتعاد عن المهن والوظائف التي احتفظ بها الرجال، بدلاً من تدريبهن عليها[1] فإنه يستشهد بإنجازات مدام دي ستايل[2] وجورج صاند[3] في ميدان الأدب. ثم يطبق حجته بقوة أكثر على قضايا السياسة التي أثبتت فيها المرأة كفاءتها على أعلى مستوى في السلطة التنفيذية[4] وها هنا لا يحصر المرء نفسه في النظر فيما تستطيع المرأة أن تنجزه إذا ما تلقت تعليماً مناسباً فما أنجزته النساء بالفعل في ميدان السياسة هو في حد ذاته دليل دامغ على ما يستطعن إنجازه. ويشير «مل» إلى أنه في قمة المستوى السياسي الذي هو المجال الوحيد الذي سمح لهن عملياً بالعمل فيه «فكلما وضعت قدرات النساء في الحكم موضع الاختيار أثبتن جدارة وكفاءة..»[5] وهو يستشهد بنماذج مثل «ديبوره»[6] وجان دارك[7] واليزابث، ومارجريت النمساوية[8]، وهو يذهب إلى أن هؤلاء النساء وغيرهن اللائي اختبرن كحاكمات أو قائدات تجعل من السخف النظر إلى جنسهن على أنه غير صالح للمشاركة في جميع

---

(1) استعباد النساء ص489 (وترجمتنا العربية ص105 ـ المترجم).

(2) مدام دي ستايل Madame de Stael (1766 ـ 1817) أديبة وناقدة فرنسية اشتهرت بصالونها الأدبي كان يختلف إليه نخبة من رواد الفكر والأدب في عصرها (المترجم).

(3) اسم جورج صاند (1804 ـ 1876) هو الاسم الأدبي للروائية الفرنسية آماندين أورروديني التي برعت في تصوير الحياة في الريف (المترجم).

(4) يشير «مل» إلى الملكة اليزابث الأولى، والملكة فيكتوريا وجان دارك ـ إلخ. قارن كتابه «استعباد النساء» ص106 من ترجمتنا العربية (المترجم).

(5) استعباد النساء ص493 (وفي ترجمتنا العربية ص111 ـ المترجم).

(6) ديبوره Deborah امرأة نبية كانت قاضية في إسرائيل وكان بنو إسرائيل يصعدون إليها للقضاء ـ سفر القضاة الإصحاح الرابع 4 ـ 6 (المترجم).

(7) جان دارك (1412 ـ 1431) قديسة وبطلة قومية فرنسية قاتلت الإنجليز في حرب الأعوام المائة، عندما كانوا يحتلون بلادها، قبضوا عليها وحكموا عليها بالإعدام حرقاً (المترجم).

(8) اليزابث الأولى (1533 ـ 1603) ملكة انجلترا يعتبر عصرها من أزهى العصور في تاريخ انجلترا (المترجم).

مستويات الحياة السياسية الأخرى. فقدرتهن في هذا الميدان قد تمت البرهنة عليها بالفعل بوصفهن متساويات على الأقل مع الرجال[1].

ويؤكد مل أن هناك عدداً قليلاً من جميع مجالات النشاط البشري، تلك التي أعطيت فيها للنساء فرص ضئيلة لإثبات أنفسهن، ولم يصل بعض النساء على الأقل فيها إلى إنجاز مستوى عال جداً. والواقعة أنهن لم يصلن حتى الآن لإنجاز أعمال من الدرجة الأولى، أعمال على مستوى العبقرية والأصالة، يمكن تفسيره بوجود نقص. في التعليم الشامل الدقيق فيما يقول مل الذي هو الشرط السابق للوصول إلى نتائج أصيلة إذا ما توافرت جميع المبادىء الأولى في مجال معين إننا نتوقع من النساء، عادة تلبية دائمة لحاجات الرجال والأطفال ولهذا فإنه نادراً ما تكون لديهن فترات متواصلة للتركيز نظراً لظروف نشأتهن من حيث أنهن جئن بعد الرجال مثل الرومان الذين جاءوا بعد اليونان، فهن تاليات للرجال من الناحية الزمنية في جميع مجالات الفن والدراسة، لهذا السبب فإن «مل» يرى أن ما أنجزته النساء هو برهان حاسم على ما يستطعن إنجازه. لكنه رفض أن يعامل ما لم ينجزنه حتى الآن على أنه برهان على شيء على الإطلاق.

لم يذهب «مل» إلى أنه أغلق قضية مساواة النساء بأن يبيِّن لمعاصريه أن أسس تفرقتهم ضد النساء لا يمكن البرهنة عليها علمياً. وهي في حالات كثيرة تتناقض مع وقائع التاريخ. لأن الناس قد أظهروا بصفة عامة ـ كما يشير في الفصل الأخير من كتابه «مذهب المنفعة العامة» عدم رغبتهم في الموافقة على الظلم في أي تفرقة اجتماعية، وإلى أن يقتنعوا أنه أيضاً غير مفيد. وهكذا فإن مل شعر أنه مضطر إلى أن يقول ليس فقط إن معاملة النساء بطريقة متحيزة ليس لها أساس عقلي في طبيعة الجنسين. وإنما هي ضارة أيضاً من الناحية الاجتماعية، وأن معاملة النساء كأنداد سوف يكون مفيداً لسعادة الجميع وتقدمهم. ومن ثم ترتبط العدالة ـ مثل المساواة في حجج مل المؤيدة لقضية المرأة بموضوع دائم هو إصلاح الجنس البشري.

---

(1) قارن في ذلك كله، «استعباد النساء» ص105 و106 وص108 ـ 109 من ترجمتنا العربية (المترجم).

ويذهب «مل» في كتابه «استعباد النساء» إلى أن المعاملة الظالمة للنساء، لها نتائج ضارة منها محاولتهن اكتساب نفوذ بطرق مدمرة. ثم استخدامها لأغراض أنانية على نحو ما يحدث في حالات أخرى يتم فيها إنكار وصولهن المشروع إلى السلطة[1] وهو يذهب إلى أن النساء تضطر في ظروف معينة داخل الأسرة إلى الالتجاء إلى المكر والدهاء، وإلى الأساليب الخداعة لتحقيق رغباتهن عندما يختلفن مع أزواجهن، وليس ثمة دافع لمناقشة هذه الأمور بعقلانية وبصراحة، طالما أن الأزواج يتخذون وضعاً مشروعاً بوصفهم صنَّاع القرار في الأسرة. ويؤكد مل فيما يتعلق بالتأثير السياسي للنساء أن النفوذ غير المباشر الذي يمارسنه من خلال أزواجهن أصحاب الحقوق السياسية، المفروض أنه لا يهم أي شخص خارج الأسرة مباشرة، ومن ثم فهو على خلاف روسو يدرك أن العالم الخارجي لا أمل له في أن يكسب الأسرة في صراع الولاءات التي تواجه النساء اللائي ليس لهن حقوق سياسية؛ «لأن وضعهن الاجتماعي لا يسمح أن يكون لهن أية مشاعر خارج الأسرة فيما عدا الميول أو عدم الميول الشخصية، ويفترض أنه سوف تسيطر هذه الميول تماماً على أحكامهن ومشاعرهن في المسائل السياسية»[2] لكن لو كانت لهن حقوق سياسية، وبالتالي، كانت لهن وسائل مشروعة في التأثير في المسار السياسي، لكنّ قد أصبحن مع مرور الزمن ـ فيما يرى مل ـ قادرات على استعمال هذه الوسائل بطريقة مسؤولة وبروح إنسانية أكثر «فعن طريق أن نخلق في أذهانهن الاهتمام بالمصلحة المشتركة للجميع، مصلحة بلادهن، وإصلاح البشر، والاتجاه نحو النظر إلى جميع المشكلات على أنها مشكلات شخصية سيكون اتجاهاً صحيحاً»[3].

ولما كان «مل» مقتنعاً بانطباعات «دي توكفيل» عن النتائج التربوية للمشاركة السياسية ـ فإنه كان على يقين أن النساء اللائي يمارسن حقوقهن

---

(1) استعباد النساء ص536 ـ وص544.

(2) خطاب إلى ت. أ. لكليف لسلي في 5 أكتوبر عام 1869 ـ الخطابات المتأخرة مجموعة المؤلفات الكاملة المجلد السابع عشر ص1643.

(3) رسالة إلى كليف لسلي ص1643.

السياسية، سوف يتلقين ما يثير ملكاتهن وقدراتهن. وسوف يوسع ذلك ويحرر الأثر على مشاعرهن وعواطفهن التي نادراً ما يفشل حق الاقتراع في إحداثه في أولئك الذين يخضعون له»[1] وعلى ذلك فعندما يمنح المجتمع النساء حق التصويت فإنه يربح ربحاً مزدوجاً: فإنه يقلل من المؤثرات الأنانية الضيّقة التي يمارسها بالفعل الكثيرات منهن من خلال أزواجهن. كما أنه سوف يزيد من الغيرية والمسؤولية لدى هيئة الناخبين ككل.

ويذهب مل أيضاً إلى أن إلغاء عدم المساواة القانونية بين الزوج والزوجة سوف تكون له نتائج لا تقدر على قيمة الأسرة كمؤسسة تربوية. ما دام يعتقد أن: «المجتمع في حالة المساواة يكون في وضعه الطبيعي» وفضلاً عن ذلك «المدرسة الوحيدة للمشاعر الأخلاقية الأصيلة هي مجتمع مؤلف من أنداد»[2] وهو يرى أن الادعاء اليومي للرجال بتفوقهم على النساء يحط باستمرار من قيمة زوجاتهم، وزوجات الآخرين أيضاً، وله نتائج بالغة الضرر على الأطفال فلا يمكن أن يكون هناك شيء يقترب من أعلى صحبة بشرية ممكنة بين موجودين بشريين أحدهما مقتنع، قبلياً بقدراته وقيمته العظيمة وأن تكون له السيادة على الدوام على الطرف الآخر. ويتساءل «مل» كيف نأمل في تقدم أخلاقي للمجتمع طالما أن جو المنزل الذي يتلقى فيه جميع أعضائه التربية الأخلاقية المبكرة يقوم على أساس غير عادل في توزيع الحقوق والسلطات..؟ فقط عندما يعترف القانون والمجتمع بأن الزواج مشاركة تعاونية بين أنداد، ربما أصبحت الأسرة على الأقل بالنسبة للأطفال «مدرسة تعاطف وجداني ومساواة وعيش مشترك في حب، دون أن تكون هناك سلطة في جانب وطاعة في جانب آخر» «عندئذ فقط يمكن إعداد الأطفال لما يسميه «الفضيلة الحقيقية بين الموجودات» أعني «ليكون صالحاً للعيش معاً كأنداد»[3].

---

(1) حديث لجون استوارت مل حول السماح للنساء بحق الانتخاب ص12، وانظر أيضاً الحكومة النيابية ص292 ـ 293.

(2) استعباد النساء ص477 (وفي ترجمتنا العربية ص90).

(3) استعباد النساء ص479 (وفي ترجمتنا العربية ص92 ـ المترجم).

وعلى الرغم من هذا الإصرار والتمسك بالمساواة داخل الأسرة، فإن دفاع «مل» لم يف بالحاجة في مناصرته لقضية المرأة، والدفاع عن المساواة الحقيقية وحرية النساء المتزوجات بسبب افتراضاته وقناعاته عن دور الأسرة التقليدي. فقد كانت كتابات مل المناصرة للمرأة لا تهتم ـ ضمناً ـ إلا بناء الطبقتين الوسطى والراقية في المجتمع وهي الأسرة البرجوازية وهي الأسرة النموذجية عنده[1] وعلى الرغم من أنه رفض مشروعية التفاوت في صورته الجزئية، فقد نظر إلى الأسرة ذاتها على أنها «أساسية بالنسبة للإنسانية»[2] واهتم بأن يعيد التأكيد لقراءه، بأنه ليس ثمة شيء تخشاه حياة الأسرة من المساواة السياسية والمدنية الكاملة بين الجنسين بل إنها على العكس سوف تجني أرباحاً وفيرة «فالأسرة إذا ما تكونت تكويناً حقيقياً فلا بد أن تكون المدرسة الحقيقية لفضيلة الحرية»[3].

وفضلاً عن ذلك فإن «مل» يوافق على القسمة التقليدية للعمل داخل الأسرة. ففي حين أنه يؤكد أن النساء ينبغي أن يكون لهن اختيار حقيقي في الاتجاه نحو العمل أو نحو الزواج، فإنه يذهب إلى أن الغالبية العظمى من النساء من المحتمل أن يواصلن تفضيل الزواج. وأن هذا الاختيار مرادف لاختيار العمل، وهو يقرر:

«وعندئذ سيكون من المفهوم ـ بصفة عامة ـ أن المرأة عندما تتزوج مثل الرجل عندما يختار مهمة. إنما تختار إدارة منزل، وتكوين أسرة

---

(1) وهذا أوضح في طريقة مناقشاته (في كتابه استعباد النساء ص483) من أن الزوج لا بد له أن يعمل لكسب دخل الأسرة (طالما أن معظم الطبقة العاملة من النساء في ذلك الوقت، كما هي الآن، لا خيار لها في أن تعمل خارج المنزل أم لا) وأيضاً من واقعة انشغاله المستمر بصفة عامة في كتاباته المؤيدة لقضية المرأة، فهي تهتم أساساً بالطبقة المتوسطة من النساء أكثر من اهتمامها بمسائل مثل الأجور التي كان يعلم تماماً أنها منخفضة أكثر كثيراً من أجور الرجال (مبادىء الاقتصاد السياسي ص394 ـ 396).

(2) خطاب إلى إميل دي لفلاي في 9 سبتمبر عام 1869 الخطابات الأخيرة، مجموعة المؤلفات الكاملة، المجلد السابع عشر ص1638.

(3) استعباد النساء ص479 (وفي ترجمتنا العربية ص92 ـ المترجم).

باعتبارها المهمة الأولى التي تكرس لها جهودها إبان عدد من سنوات حياتها حسب ما يتطلبه تحقيق هذا الغرض ـ وهي لا تتخلى عن جميع الموضوعات والوظائف الأخرى، بل تلك التي لا تتفق مع متطلبات هذه المهمة»[1].

ويؤكد «مل» اتساقاً مع هذه الطريقة في التفكير «أن هناك علاقة وثيقة بشكل لا متناه بين الطفل وأمه أكثر من أبيه»[2] وأنه «لا شيء يمكن أن يحل محل الأم في تربية الأطفال[3] ولم يتوقف ليفكر في صفات الأمومة، وهي صفات ربما كانت مثل كثير من الفروق الموجودة بين الجنسين تُرد على الأقل جزئياً إلى عوامل البيئة. وربما كانت ترجع بصفة خاصة ـ إلى أساليب وعادات التنشئة الاجتماعية. ومرة أخرى على الرغم من رفضه بصفة عامة، لضغوط الرأي العام، فقد قَبِلَ قسمة الواجبات بين الجنسين داخل الأسرة «إذ يبدو لي أن التنظيم الشائع بالتراضي وليس بالقانون الذي يجعل من مهمة الرجل الحصول على الدخل ومن مهمة الزوجة الإشراف على شؤون المنزل هو أفضل تقسيم للعمل بين الزوجين». وهو يدافع عن أفضل تقسيم للعمل بين الجنسين»[4].

وفي مقال مبكر «لمل» عن «الزواج والطلاق» فإننا نرى هذا الوضع يطرح بطريقة دجماطيقية، وبمنظور لا يستطيع أن يستخدمه باتساق في كتابه «استعباد النساء» فهذا مجال يبدو فيه بوضوح أن الطريقة التي استخدمها في طرح أفكاره (رغم أنها لا تمس جوهرها) قد عدَّلتها أفكار هاريت تايلور التي كانت متباعدة. ففي عام 1832 وهو العام الذي قرر فيه «أنه لا يوجد تفاوت طبيعي بين الجنسين» نراه يستمر ليقول إنه في منزل لا يوجد فيه خدم «فسوف يكون من الطبيعي، ومن الحسن.. أن تقوم ربة الأسرة بنفسها بدور

(1) استعباد النساء ص484 (وفي ترجمتنا العربية ص97 ـ المترجم).
(2) رسالة إلى ايزابيللا هوكر في 14 سبتمبر عام 1869، الخطابات الأخيرة مجموعة المؤلفات الكاملة المجلد السابع عشر ص1640.
(3) رسالة إلى الأميرة ستشربانوف في 18 ديسمبر عام 1688 الرسائل الأخيرة ـ المؤلفات الكاملة ـ المجلد السابع عشر ص1528.
(4) استعباد النساء ص483 (وفي ترجمتنا العربية ص96).

الخدم» و«الأم هي المعلم الطبيعي». وينتهي ـ دون الالتفاف إلى ما يفضلانه ـ إلى أن «العمل العظيم للنساء ينبغي أن يكون تجميل الحياة.. وأن تُضفي الجمال والأناقة والنعمة في كل مكان» طالما أن النساء بالطبيعة مزودات بأناقة وذوق أعظم[1].

لم يكن في استطاعة «مل» في الفترة التي كتب فيها «استعباد النساء»، أن يؤكد أن الدور المنزلي للمرأة هو دور طبيعي، طالما أنه يدرك بوضوح في هذا الكتاب ضرورة توحيد ما هو طبيعي بالعرف والالتجاء عندئذ إلى «طبيعة» النساء وذلك لتبرير وظائفهن المألوفة. وعلى الرغم من التغير في المصطلح «فما هو مناسب أكثر» و«العرف المرغوب فيه» يحل محل الالتجاء إلى الطبيعة، فقد ظل جوهر أفكار مل كما هو لم يتغير. في تلك الأيام كانت أساليب منع الحمل، ونسبة الوفيات العالية من الأطفال؛ وأشغال البيت المرهقة قائمة، فلا بد أن يكون أمراً شاقاً بالنسبة لمل أكثر منا أن يتصور المشاركة في رعاية الطفل وتربيته بالإضافة إلى الواجبات المنزلية. ومما يثير الدهشة أن «مل» لم يختر أن يناقش الأسرة والطريقة التي تطورت بها. على أي نحو، أو أن يدرس العلاقة بين مؤسسة الأسرة البرجوازية نفسها. والوضع المعاصر للنساء في المجتمع، إذ من الواضح أنه لم يكن إملاءً من الطبيعة ذلك الذي أدى إلى تشكيل تدبير للمنزل خاص مع «عمل المرأة فيه»، وعالم الصناعة والمهن، و«عمل الرجل» خارج المنزل، والفصل التام بين هذين المجالين؛ إن زعم مل بثبات بنية الأسرة الموجودة وفشله في مناقشة انعكاساتها على حياة المرأة، يشكل هوة في فكره المناصر للمرأة، وهو ما حاول تيار الحركة المؤيدة للنساء علاجه.

فقبول «مل» للدور التقليدي للجنسين داخل الأسرة يضع حدوداً جادة على المدى الذي يستطيع فيه تطبيق مبادىء الحرية والمساواة على النساء المتزوجات.

**أولاً**: على الرغم من أنه يسير في نقاشه لصالح المساواة في حقوق

---

(1) مقالات عن المساواة بين الجنسين ص73 ـ 77.

الملكية للنساء المتزوجات، فإنها حقوقها في أن تمتلك ما ورثته أو ما تكسبه المرأة ذاتها، لكنها ليست حقوقاً في حصص متساوية من دخل الأسرة. يقول مل: «القاعدة بسيطة وهي: كل ما كان ملكاً للمرأة أو للرجل إذا كانا غير متزوجين يجب أن يكون تحت سيطرة كل واحد منهما أثناء الزواج»[1]. ومن الواضح إذن أن الدخل الذي يكسبه الذكر سيكون ملكه بعد الزواج على نحو ما كان قبل الزواج. ولم يدرك مل الخروج على المألوف. وهو أن عمل المرأة في المنزل هو عمل غير مدفوع الأجر.. وأننا سوف نجد في «منح الحقوق السياسية للنساء» وحده تأكيداً أنه ليس فقط أمراً ضرورياً للنساء المتزوجات ليكن قادرات على كسب قوتهن، بل إن وضعهن داخل الأسرة سوف يتحسن بشكل ظاهر «إذا ما تمكنت النساء من كسب، وامتلاك في آن معاً جزءاً من دخل الأسرة»[2]. وعلى الرغم من أن مل يوافق في كتابه «استعباد النساء» على أنه لا بد أن تكون النساء المتزوجات قادرات على أن يدعمن أنفسهن، فإنه يرفض صراحة أنه ينبغي عليهن أن يفعلن ذلك فعلاً، على اعتبار أن ذلك قد يؤدي إلى إهمال رعاية الأسرة والأطفال. مما يجعلنا نقول إنه من المحتمل جداً أن الفكرة التي ظهرت في الأعمال المبكرة كانت فكرة «هاريت تايلور». وهذا مثال على مدى توافق فكرها مع مناصرة حقوق المرأة في يومنا الحاضر أكثر من مل، فقد أدركت ـ وهذا ما لم يفعله مل ـ أهمية الاستقلال الاقتصادي المستمر للنساء سواء داخل علاقة الزواج أو في حالة تفككه.

**ثانياً**: دفاع مل عن الأدوار التقليدية للجنسين داخل الأسرة يعادل إنكار حرية الفرصة، والتعبير الفردي عن المواهب للغالبية العظمى من النساء اللائي أفترض أن يكون لهن باستمرار حق اختيار الزواج. رغم أنه كان واعياً تماماً أن رعاية الأسرة واجب لا ينقطع يستشهد به على أنه السبب الرئيسي للنقص النسبي عند النساء في إنجاز أعمال فنية، والواقع أنه يتسامح مع هذا

---

(1) مقالات عن المساواة بين الجنسين ص105 النص والحاشية.

(2) رسالة إلى الأميرة ستشربانوف في 18 ديسمبر عام 1688 الرسائل الأخيرة ـ المؤلفات الكاملة ـ المجلد السابع عشر ص1528.

الحاجز المستمر لمعظم النساء[1]. ورفضه للإذعان بأن التفصيلات المرهقة في الحياة المنزلية ينبغي أن تكون مشاركة بين الجنسين، وفشله في مساءلة المؤسسات الاجتماعية التي جعلت مثل هذه المشاركة بصفة خاصة مستحيل، مدهشة في ضوء واقعة أنه أدرك أن الوسائل الرئيسية التي تصل بها النساء إلى حد الاعراف بهن كأنداد، إنما يكون عن طريق النجاح في مجالات كانت في السابق حكراً على الرجال، ولقد كتب إلى «هاريت تايلور» يقول: «إن الطريق الوحيد لتبديد معظم معتقدات الناس المبتسرة المتحيزة حول دونية النساء ـ إنما يكون بأن نبيّن لهم براهين أكثر وأعظم وبالأمثلة على ما تستطيع المرأة أن تفعله»[2] وإذا كانت الغالبية العظمى من النساء ستظل ممنوعات، عملياً، إن لم يكن قانونياً، من مثل هذه الإنجازات، فكيف يمكن أن تتوقع أن تتغير هذه الأحكام المبتسرة المتأصلة في نفوس الناس؟

ومن هنا مرة أخرى يكون مقال «الحقوق السياسية للنساء» وثيقة أكثر راديكالية من الكتاب الذي كتب بعد وفاة «هاريت تايلور». هذه المقالة التي كتبت بالاشتراك تعبّر عن رأيه بصراحة أكثر مما كان يكتبه بمفرده، يدافع فيها عن حاجة النساء المتزوجات في أن يكون لهن حياة وعمل خاص بهن وأن يكُنَّ «مجرد تابعات للرجل» يتعلقن به بغرض تربية أطفاله، وجعل منزله مريحاً بالنسبة له[3]. وربما كانت هذه جوانب من فكر زوجته، وهو فكر لم يشعر مل أنه مريح على الدوام.

---

(1) استعباد النساء ص514 ـ 515 (وفي الترجمة العربية ص134 ـ المترجم) يقول مل: «أن تحمل هذا النوع من الإدارة المنزلية للإشراف على شؤون الأسرة. . يتطلب يقظة مستمرة، وعيناً ساهرة، لا يفوتها شيء من أدق التفصيلات، كما يعرض مسائل تحتاج إلى تدبرها وحلها، وقد تكون مسائل متوقعة أو غير متوقعة، في كل ساعة من ساعات اليوم، وليس في استطاعة المرأة المسؤولة عن هذه الأمور أن تنفض يدها منها تماماً».

(2) الخطابات الأخيرة. مجموعة المؤلفات الكاملة المجلد الرابع عشر ص12.

(3) مقال عن المساواة بين الجنسين ص107.

لقد حاول جون استوارت مل أن يطبق، بحماس مبادىء الليبرالية على النساء، وأراد ـ بصفة خاصة ـ أن يتجنب البطرياركية داخل الأسرة، وكذلك التبعية السياسية والقانونية للنساء؛ وتلك كانت مفارقة تاريخية في العصر الحديث، وانتهاكاً صارخاً للحرية والعدالة لكن على الرغم من أن نظرته كانت نظرة مستقبلية تطلعية لتأييد النساء من جوانب كثيرة فإنه لم يدرك على الإطلاق الظلم المتضمن في مؤسسات وممارسات سمحت للرجل أن يكون له استقلال اقتصادي ووظيفي وحياة منزلية وأطفال. لكنها أرغمت المرأة على أن تختار بين الاثنين، ورفضه لمناقشة الأسرة التقليدية وما تتطلبه من النساء يضع حداً لـ«لبراليته في الدفاع عن قضية المرأة».



# الجزء الخامس
# المذهب الوظيفي
# وقضية المرأة والأسرة



# الفصل العاشر

## النساء والمذهب الوظيفي في الماضي والحاضر

«ألفرد نورث وايتهد» قال ذات مرة: «السمة العامة الأكثر أمناً للتراث الفلسفي الأوروبي هي أنه عبارة عن سلسلة من الهوامش على فكر أفلاطون»[1]. ولقد سبق أن رأينا أنه إذا كان المقصود دراسة الفيلسوف للمرأة، فمن الواضح أن عبارة وايتهد لا يمكن الدفاع عنها. فتراث الفكر الأرسطي ـ رغم أنه تم دحضه في جوانب كثيرة ـ فقد واصل في العصور الحديثة نشر المناقشات حول موضوع المرأة، وطبيعتها، ومركزها المناسب، وحقوقها في المجتمع، وأسلوب التفكير السائد عن النساء هو أسلوب وظيفي يقوم على افتراض ضرورة وجود الأسرة النووية التي يرأسها ذكر، وعن دور المرأة داخل هذه الأسرة، والآن بعد مراجعة مسار الحجة حتى الآن، فسوف نرى كيف أن أسلوب إدراك النساء الذي كان سائداً عبر تاريخ الأفكار، واصلت على الوجود في كتابات المفكرين المؤثرين في عصرنا الحاضر.

لقد خرج سقراط وأفلاطون عن معايير القيم المتعددة المنتشرة بين اليونان، وما لا إلى النظر إلى النساء من منظور مختلف عن سابقيهم[2].

---

(1) لقد عجزت عن أن أجد المصدر الأصلي لهذه العبارة. ولقد اقتبسها أ. لفجوى في كتابه «سلسلة الوجود الكبرى» كيمبردج عام 1936 ص24 لكن دون أن يحدد مصدرها، وحتى بالبحث في معجم بنجوين للمقتبسات الحديثة لم أجدها. وضاع السعي أدراج الرياح. ولما كان الاقتباس منسوباً إلى وايتهد فربما ذكره في إحدى المحاضرات.

(2) لا أعتقد أن ذلك صحيح، ولقد ناقشته بالتفصيل في كتابي: «أفلاطون... والمرأة» مكتبة مدبولي عام 1996 ـ فليرجع إليه مَنْ يشاء (المترجم).

وفضلاً عن ذلك فإن أفلاطون قام في محاورة «الجمهورية» بإلغاء الأسرة ناظراً إلى موضوع النساء وطبيعتهن نظرة راديكالية جديدة: طالما أن المرأة لم تعد بعد «زوجة خاصة» ـ أو تعرّف بوظيفة الأمومة أو تدير المنزل، فقد اضطر، رغم موقفه الذي ينتقص فيه بصفة عامة من قدر جنس الأنثى، لينظر في قدراتهن كمواطنين أفراد ـ وكأشخاص ليس لهم وظائف محددة سلفاً في الحياة. إذ يتضمن الكتاب الخامس من «الجمهورية» مناقشة جديرة بالملاحظة عن الفروق بين الجنسين مناسبة سياسياً واجتماعياً، أكثر مما ظهر بعد ذلك في ألفين من السنين. وبناء على النتائج التي وصل إليها فإن أفلاطون يستغنى عن الهيراركية المعتادة بين الجنسين في مجتمع تصل فيه الهيراركية إلى أعلى درجاتها. فيصل إلى المساواة الشاملة في التعليم ويجعل للحراس من الإناث دوراً.

وعندما فكر أفلاطون في إمكانيات النساء، انتهى إلى أن المجتمعات التي حصرتهن جميعاً ـ بلا تفرقة ـ في أعمال منزلية أضاعت على نفسها مصادر بشرية إلى أقصى حد ـ فإنه يجد نفسه في موقف صعب عندما يعيد الأسرة من جديد في محاورة «القوانين» مع أشكال أخرى من الملكية الخاصة؛ على حين أن الحجة النظرية للقدرات المتساوية، ومن ثم التربية المتساوية، والوظائف المتساوية للجنسين، قد سارت هنا أبعد من «الجمهورية». عندما يصل الأمر إلى تطبيق المفاهيم، نجد أفلاطون يتراجع؛ من الواضح أن السبب هو أن الزوجة الخاصة لن يُسمح لها بنفس الحياة العامة التي كانت للحراس من النساء، أو النساء الفلاسفة في الدولة المثالية.

وبالتالي نُظر إلى النساء على أساس وظائفهن ووضعهن المنزلي المعتاد، وكن غائبات تماماً عن نشاط المواطنة. وفضلاً عن ذلك على الرغم من أنه ذهب في «الجمهورية» إلى أن طبيعة الرجال وطبيعة النساء شيء واحد بصرف النظر عن الأدوار النسبية التي يقوم بها كل منهما في عملية الإنجاب: ويذهب أفلاطون في «القوانين» إلى أن المرأة لا بد أن تكون ساكنة هادئة وفية في حين لا بد أن يكون زوجها نبيلاً وشجاعاً، وهكذا نجد أن طبيعة المرأة لا تقل عن دورها، يرتبط بحضور الأسرة أو غيابها.

ومن الواضح أن معالجة أفلاطون للنساء في محاورة «الجمهورية» ليست متوازية في تاريخ الفكر الغربي. والفارق الجوهري بين مناقشته للنساء في القوانين، فضلاً عن ذلك ـ والمعالجة الفلسفية المتأخرة لهن؛ هي أن أفلاطون كان على وعي بما يفعله، بجنس الأنثى، في حين أن الفلاسفة التالين لا يبدون أية إشارة على وعيهم هذا؛ ولما كان أفلاطون يذهب، صراحة، إلى أن الصفات النظرية للنساء لا يمكن أن تُعرف، طالما أن التربية والتنشئة الاجتماعية للجنسين كانت مختلفة للغاية، و«الطبيعة» التي نسبها للنساء في القوانين، هي طبيعة عرفية مكتسبة بشكل ظاهر، بدلاً من أن تكون طبيعة وصفية، إنها الطريقة التي لا بد أن تكون المرأة بها اجتماعية حتى ينجزن وظيفتهن المكتسبة داخل البنية البطرياركية التقليدية التي يفترضها مجتمعه.

ما فعله أفلاطون بالنساء عن وعي، وطبيعتهن في محاورة «القوانين». فعله، بلا وعي، فلاسفة سياسيون كثيرون، وهم الذين اهتموا منذ أفلاطون بهذا الموضوع: إلى الحد الذي سار فيه أفلاطون قُدماً في المناقشة العقلية للنساء وقدراتهن. وإن كان أرسطو قد أعادها إلى الوراء من جديد، ولم يكن تاريخ الفكر السياسي عن النساء ـ لسوء الطالع ـ حتى العصر الحاضر سوى مجموعة من الحواشي بالتراث الأرسطي. وفي مقابل أفلاطون الفلاسفة الذين نظروا إلى الأسرة على أنها فوق المناقشة ـ جزء أساسي وطبيعي من النظام البشري ـ قد مالوا إلى النظر إلى النساء من منظور وظائف الجنس والإنجاب. ولا ينظر إلى اهتمامات النساء على أنها منفصلة، وإنما على أنها تندرج داخل اهتمامات الأسرة. كما نُظر إلى هدف النساء على أنه الإنجاب وتربية الأطفال، كما عُرّفت طبيعتهن من منظور أفضل الخصائص لإنجاز هذه الوظائف.

إن معالجة النساء في حالة أرسطو نفسه، كانت تتسق مع بنية الفلسفة السياسية بأسرها. بسبب غائيته الأساسية ومعالجته الوظيفية للعالم ككل، فقد أهمل الغالبية العظمى من الشعب ـ الذكور والإناث معاً ـ لوضع الوسيلة، التي هدفها تمكين قلّة من الناس من متابعة غاياتهم البشرية الحقة.

غير أنه في حالة «روسو» فإن المعالجة الوظيفية العرفية، للنساء تقف شاذة خارجة من القياس في سياق الفلسفة التي تقوم على المثل العليا للحرية والمساواة البشرية. ولقد تجاهل روسو أفكاره الخاصة عن الحالة الأصلية للطبيعة. وتقدم زاعماً أن الأسرة البطرياركية طبيعية وضرورية، ومن ثم فلا بد أن تُعرّف طبيعة المرأة تبعاً لاحتياجاتها. ولما كان قد تغاضى تماماً عن أثر البيئة في التطور البشري وهو ما طبقه على الرجال فقد ذهب إلى أن المرأة بطبيعتها سلبية، خاضعة ومحتشمة؛ ولا بد أن تُربى بتلك الطريقة التي تدعم خصائصها الطبيعية، فبذلك وحده تكون سعيدة في عالم وجدت فيه لإسعاد الرجل. ولقد عارض بقوة النتيجة التي انتهى إليها أرسطو والتي تقول إن بعض الناس خُلقوا بالطبيعة عبيداً بهدف خدمة البعض الآخر. ومع ذلك فقد فشل «روسو» في إدراك إمكان تطبيق اعتراضاته على حججه هو نفسه ضد جنس الأنثى. وعلى الرغم من انشغاله المسبق بالفرد الذكر، وحقوقه وحريته، فإن روسو يواصل تطبيق حجج أرسطو عن طبيعة النساء وأغراضهن. وهكذا أصبح دور المرأة في الأسرة البرجوازية عقلياً، وهو أن تنجب وتربي ورثة لا شك فيهم ليرثوا ملكية الأسرة، كما ينبغي عليها أن تمنح زوجها السلوى السارة في مواجهة الواقع الصعب الذي يجده في العالم الخارجي، وأن تطيع زوجها بلا مناقشة. وأن تعتمد عليه اعتماداً تاماً، وأن تقيم سمعتها كإنسانة عفيفة على أنها أثمن ما تمتلك ـ وذلك كله هو ما تمليه الطبيعة. وعلى حين أن تشخيصه النهائي للرجل أنه يمكن أن يُربى ليكون إما فرداً أو مواطناً لكن ليس الاثنين معاً، أما النتيجة المأساوية للمرأة فهي أنها لا تكون هذا ولا ذاك.

ولقد حاول جون ستوارت مل أن تتكامل النساء كأشخاص لها حقها الخاص في فلسفته السياسية الليبرالية. ولقد أدرك عبث الدعوى القائلة بأن الخصائص المعاصرة لجنس المرأة التي تُرى أنها كانت على الدوام تابعة لجنس الرجل هي التي تشكل طبيعة الأنثى. لا أحد يمكن أن يزعم أنه يعرف طبيعة المرأة إلى أن تتحرر المرأة وتطور هذه الطبيعة. وبسبب اقتناع مل بأهمية السعادة البشرية للفرد فقد أصبحت الحرية والعدالة هما الأساس

في معالجته لقضية تحرير النساء. غير أنه إلى الحد الذي كانت رؤيته للمرأة المتحررة قاصرة عن المساواة التامة في الفرص وفي القوة، فكانت بذلك شاهداً على القضية التي تقول إن موقف الفلاسفة من الأسرة، قبل أي شيء آخر، هو الذي يحدد نتائجهم حول حقوق النساء ودورهن الاجتماعي.

ومن ناحية أخرى لقد رفض جون ستوارت مل ـ يقيناً ـ العديد من التفاوتات والفروق ـ وعدم المساواة القانونية والعرفية للأسرة البطرياركية، فهو لم يزعم ـ كما فعل كثيرون ـ أن أفضل اهتمامات لكل أعضاء الأسرة، تندرج ضمن اهتمامات رأس الأسرة الذكر، وهكذا انتهى إلى أن النساء لا بد أن يكون لهن حقوق سياسية ومدنية متساوية، ونفس التعليم ونفس الفرص لكسب قوت معيشتهم مثل الرجال. ومن ناحية أخرى فإن مل لم يتناول قط أو يعترض على أن المحافظة على الأدوار التقليدية بين الجنسين داخل الأسرة، بل يذهب صراحة إلى أنها مناسب ومطلوبة. وعلى الرغم من اعترافه الصريح بالحد الذي يعوق فيه الانشغالات المنزلية النساء عن التقدم في مجالات الحياة الأخرى، فإنه لم يلق بالاً إلى إمكان مشاركة الجنسين في الأعمال المنزلية وتربية الأطفال. والزعم بأن النساء المتزوجات لا ينبغي أن يكسبن قوتهن أو يسعين إلى وظيفة إلا بمقدار ما تسمح به الالتزامات المنزلية، يعني أن تأييد مل لقضية المرأة مقيد. والواقع أنه تسامح مع مواصلة وجود الفروق الملحوظة في استعمال السلطة، وفي إتاحة الفرص أمام الرجال والنساء المتزوجين. وهكذا نجد أنه على الرغم من أنه يذهب إلى أنه لا بد أن يسمح للنساء بحق المواطنة. فليست ثمة طريقة على الإطلاق لواقع الحياة كما تصورها يسمح لهن أن يكن مواطنات، في حين أن مل استثناء من بين الفلاسفة السياسيين ـ حاول أن يعالج النساء كأفراد ويعتبر سعادتهن وحريتهن مهمة بقدر أهمية سعادة وحرية الرجال، فإن إحجامه عن مناقشة البنية التقليدية للأسرة والأدوار الأساسية فيها منعه من النجاح الكامل في تحقيق هدفه.

إن أهمية التحليل السابق تصل إلى ذروتها من واقعة أن أسلوب التفكير الوظيفي عن النساء، وحقوقهن، وحاجاتهن، ووضعهن في المجتمع، لم

تمت على الإطلاق. ولقد تم إحياء المذهب الوظيفي ككل في العقود الأخيرة، لا سيما في ميداني علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي. وهناك مثلان على ذلك: أعمال «إريك أريكسون» في التحليل النفسي، و«تالكوت بارسونز» في علم الاجتماع ـ وهما مثلان يكفيان للبرهنة على خط البرهان السائد في قضية المرأة والأسرة، يوازي خط البرهان عند روسو وأرسطو ومن المهم أن نفهم كيف أن هذا الأسلوب في التفكير ـ إذا ما طبق على النساء والأسرة ـ فإنه يحتفظ بهذا الالتماس.

لقد طرح «فرويد» هذا السؤال المثير: ما الذي تريده المرأة؟[1] على عدد من علماء النفس من ذوي المكانة، وكذلك من علماء التحليل النفسي، ولم يترددوا في تقديم الإجابة التي تدعم الفكرة القديمة والتي تقول أن المرأة ومطالبها واحتياجاتها تحددها خصائصها الجنسية والتناسلية[2]، فبروتو بتلهيم.

مثلاً ـ وهو يتحدث عن موضوع النساء في المهن العلمية ـ يؤكد:

«علينا أن نبدأ من إدراك النساء ـ إذا أردن أن يكن عالمات أو مهندسات ممتازات، فهن بحاجة أولاً وقبل كل شيء أن يكن صاحبات ورفيقات، بطريقة أنثوية للرجال، وأن يكن أمهات»[3].

ولقد شعر بعض الباحثين من الذكور أنهم ليسوا مضطرين أبداً لإخفاء حقيقة أنهم يعرّفون النساء ـ وظيفياً ـ من حيث علاقتهن بحاجات المجتمع.

---

(1) أرنست جونز «حياة سيجموند فرويد وأعماله» نيويورك 1961، المجلد الثاني ص421.

(2) انظر تومي فيشتين «علم النفس ـ يشكل الأنثى» وأنا مدينة لفيشتين لتوجيهي إلى الأمثلة التي ذكرتها.

(3) «التعهد المطلوب من المرأة لكي تدخل مهنة علمية في الجمعية الأمريكية في الوقت الراهن»... المرأة والمهن العلمية. مأدبة حول النساء الأمريكيات في العلم والهندسة. أدارها ج. ماتفليد وس. فان ايكن ـ كيمبردج ـ ماستوشست عام 1965 ص15.

فعالم التحليل النفسي جوزيف راينولد يقول مثلاً: «المرأة هي التربية والرعاية. . . ويقول لنا علم التشريح إن حياة المرأة. . . عندما تنمو بلا قلق من وظائفها البيولوجية وبلا تخريب لأنوثتها، ومن ثم عندما تدخل مجال الأنوثة بالشعور بالغيرية. فإننا عندئذ سوف نبلغ الحياة الطيبة في عالم نأمن أن نعيش فيه»[1].

ومن الواضح أن النساء عندما يتأقلمن اجتماعياً بنجاحٍ مع الإيمان بأن تشريحهن هو مصيرهن، فإننا في هذه الحالة (مَنْ؟) سوف نعيش حياة طيبة.

وبالطبع لا أحد من هؤلاء يبعد كثيراً عن الأفكار التي عبَّر عنها روسو عن المرأة، غير أن النمط الحديث لهذا الأسلوب في التفكير موجود عند «إريك أريكسون» (**Erik Erikson**) ـ لقد حاول إريكسون في محاولة لإحياء المفهوم السلبي لفرويد القائل بأن تطور شخصية الأنثى مستمد إلى حد كبير من شعور الفتاة الصغيرة بالحسد نحو القضيب ـ أقول: حاول أريكسون بدلاً من ذلك أن يذهب إلى أن التطور يتم حول امتلاك «مكان داخلي» له قوة هائلة هو: **الرحم**[2]. فقدرة المرأة على حمل الطفل وتغذيته ليست إذن مجرد جانب من طبيعتها، فهويتها كلها، وحياتها التي تحياها يدوران حول ذلك «المكان الداخلي» الخاص بها، ورغبتها في امتلائه.

ويخبرنا إريكسون أن «الفراغ هو الصورة الأنثوية للعذاب. . . التجربة القياسية لكل امرأة»[3]. وأنه أياً ما كان المجال الذي تقتحمه المرأة فلا بد لها أن تتخذ معها خاصيتها الأنثوية الخاصة ـ التي عرَّفها بأنها «المكان الداخلي»؛ ففي مجال السياسة ـ مثلاً ـ فيما يقول إريكسون: «لن يتحقق تأثير النساء تماماً، ما لم تعكس بلا أعذار وقائع «المكان الداخلي» و«إمكانات وحاجات النفس الأنثوية»[4]. وبالتالي فإن النساء سوف ينجزن نوعاً من

---

(1) «الخوف من أن أكون امرأة» نيويورك عام 1964 ص714.
(2) «المكان الداخلي، والمكان الخارجي، تأملات حول الأنوثة.
(3) «المكان الداخلي، والمكان الخارجي» ص596.
(4) «المكان الداخلي، والمكان الخارجي» ص604.

الأدوار في الحياة يختلف عن دور الرجال. وكلما فعلن ذلك، فإنهن لن ينسين أبداً «التخطيط الأساسي» الفريد لأجسامهن. ما دامت المرأة ليست أبداً مجرد امرأة، فهي لا تستطيع أن ترى أهدافها بعيدة المدى إلا في تلك الأساليب من النشاط التي تشمل وتتكامل مع استعدادتها الطبيعية» ـ فيما يقول إريكسون[1].

وهكذا يزعم إريكسون ـ بطريقة إيجابية لا تقل عن طريقة روسو ـ أنه يعرف النساء على حقيقتهن وماذا يشبههن على نحو طبيعي، غير أن الاستدلال الذي يستخدمه في هذا الموضوع ليس حاسماً ولا مقنعاً أكثر من استدلال روسو. فبرهانه على أن النساء على وعي أساسي بـ«المكان الداخلي» عندهن نتيجة لتجارب كان الأولاد والبنات في سن مبكرة يطلبون تركيب مشاهد من عدد من اللعب المعطاة[2]. ويستخدم إريكسون اختلاف المناظر التي يكوّنها الجنسان على أن شخصياتهم تأثرت تأثراً كبيراً باختلافات الأعضاء الجنسية وأعضاء التناسل بينهما. مما يذكرنا بإهمال روسو عند اكتشافه لتلك الاختلافات الطبيعية بين الجنسين وتأثير البيئة في الطفل في سن السادسة. ويرفض إريكسون التفسير «الاجتماعي» الخالص بطريقة قطعية لا تقبل النقد على أساس أن مثل هذا التفسير لا يستطيع أن يفسر جميع الاختلافات التي نشاهدها. كما يرفض النظر إلى المؤثرات في المشاهد التي يبنيها الأولاد والبنات، على أنها ذات مغزى، تلك المؤثرات في تجارب اللعب عند كليهما في ثقافة تقدِّم فيها كثرة من اللعب والأنشطة التي تعتبر مرتبطة بدقة بالجنس، أو توحيدها بالسلوك المشروط اجتماعياً وتطلعات الآباء والبالغين الآخرين بجنسهم هم.

ويذهب إريكسون في هذا البحث ـ فيما بعد ـ إلى أن الضرورة البيولوجية للحياة البشرية هي التي تجعل من تربية الطفل «الوظيفة الفريدة للمرأة». ومن ثم فالبيولوجيا هي التي تفسر الكثير من الاختلافات التي

(1) «المكان الداخلي، والمكان الخارجي» ص605.

(2) «المكان الداخلي، والمكان الخارجي» ص588 ـ 593.

نلاحظها في الفتاة الصغيرة. لا فقط رد الفعل على الأشياء بحنان ورقة أكثر بكثير من الولد، بل إنها تعلمت أيضاً أن ترضى بسهولة داخل دائرة محدودة من الأنشطة. وهي تُبدى مقاومة واندفاعاً أقل من ذلك النوع الذي يقود الأولاد والرجال فيما بعد إلى الانحراف[1]. وفي غياب أي اعتبار للتنشئة الاجتماعية بين الجنسين أو التوقعات التي ينتظرها منهما المجتمع، فكيف يفترض أن نؤمن بأن مثل هذه الاختلافات هي نتيجة للبيولوجيا؟ إن نتائج روسو المماثلة لم تتأسس على شواهد أشد سوءاً من هذا الدليل.

على الرغم من أن «إريكسون» يبرهن بسهولة على درجة غير عادية من التفكير المشوش، فإن هذا التفكير هو الذي يعوق باستمرار المناقشة العقلية للفروق بين الجنسين، تماماً مثلما أن معالجة «روسو» لهذا الموضوع اختلطت فيها العبارات الوصفية مع العبارات المكتسبة وغُزلا في ضفيرة واحدة. يخبرنا إريكسون، مثلاً، في عبارة حاسمة بالنسبة لحجته: «إن المرأة عليها التزامات بيولوجية وسيكولوجية وأخلاقية تجاه رعاية الطفولة البشرية»[2]. ومن الصعب على المرء أن يعرف معنى «الالتزامات البيولوجية»، فالالتزام بغير شك هو شيء يأخذ المرء المقصود على عاتقه القيام به. أما القول بأن لدى المرأة القدرة على حمل الأطفال فهو مسألة لا شك فيها، لكن أن تقول إن ذلك التزام بيولوجي دع عنك الرعاية التامة للطفل ـ فهو قول لا معنى له. أما بالنسبة لالتزامات المرأة السيكولوجية والأخلاقية لتربية الأطفال فهما معاً ـ على الأقل إلى حد كبير ـ يرتبطان بالثقافة. والأولى، بدرجة غير معروفة، نتيجة لظروف دور الجنس. فصهرهما إريكسون معاً كواقعة بيولوجية عامة مع العوامل المكتسبة ثقافياً هي طريقة عنيفة ليستمد نتيجته غير المضمونة القائلة بأن تربية الطفل هي بالضرورة مهمة «تستغرق سنوات من الساعات التي تخصصها المرأة للعمل»[3].

وأهمية كتاب إريكسون في الدفاع عن الوضع القائم، في أنه يضفى

---

(1) «المكان الداخلي، والمكان الخارجي» ص598 ـ 599.

(2) «المكان الداخلي، والمكان الخارجي» ص586.

(3) «المكان الداخلي، والمكان الخارجي» ص598 (والتشديد من عندي).

تصديقاً من علوم القرن العشرين على أسطورة قديمة. وهذه الأسطورة القديمة تزعم أن تمايز الأدوار بين الجنسين الموجود وتطلع الأولاد والبنات إلى أدوار مختلفة تماماً في المستقبل لا يرجع إلى مؤثرات البيئة أو تصديقات اجتماعية وإنما هي تعود إلى فروق جنسية فزيائية. ومن ثم فإن انحصار الغالبية العظمى من النساء في المنزل أو أوضاع قانونية دنيا، في مجال الوظائف، ليست على الإطلاق مسألة شاذة في العالم الحديث. أو أنها مسألة تجد المرأة الطبيعية من ذات نفسها سبباً لتحديه. وهذا مما يؤكده لنا إريكسون، لأن البيولوجيا النسائية ذاتها تؤكد أن المرأة ـ في مقابل الرجل الذي غزا الفضاء ونشر الكثير من الأفكار، قد وجدت هويتها في الرعاية التي تقوم بها يجسدها وفي الحاجة إليها، ويبدو أنها سلّمت بأن المكان الخارجي في العالم ينتمي إلى الرجال[1].

والمهمة التي يقوم بها علماء النفس تكملها مهمة علماء الاجتماع، لا سيما أولئك الذين ينتمون إلى «مدرسة الوظيفة البنيوية». «تالكون بارسونز» وزملاؤه في كتاب «الأسرة، والتنشئة الاجتماعية وعملية التفاعل»، وفي عدد من المقالات التي أخذت على عاتقها البرهنة على أن الوظائف الأساسية التي تقوم بها الأسرة النووية من أجل المجتمع يفرقون بين تمايز العرف بين أدوار جنس الرجال وجنس النساء. فلو أن إريكسون في معالجته للنساء، هو «روسو» هذا العصر، فإن التحليل الوظيفي عند «تالكون بارسونز»، للأسرة ولدور المرأة داخلها تكشفه على أنه أرسطو العصر.

بارسونز ـ على خلاف إريكسون ـ لا يبدو أنه يؤمن بدور العرف بين الجنسين الذي يتحدد بيولوجيا عن طريق تمايز الأدوار في الإنجاب. فقد أصبحت واقعتا الحمل والرضاعة، بالأحرى، الأساس لدور مختلف أتم الاختلاف وأسلوب حياة للنساء ينبغي تفسيره عن طريق عامل تأمل في الأسرة. يقول بارسونز «الواقع أننا نذهب إلى أنه ربما كانت أهمية الأسرة ووظائفها للمجتمع تشكل المجموعة الأقصر من الأسباب التي تجعل هناك

(1) «المكان الداخلي، والمكان الخارجي» ص593.

تفرقة وتميزاً بين الأدوار الاجتماعية وأدوار الإنجاب بين الجنسين»[1] وهكذا نجد أن وظائف أساسية في الأسرة النووية الحديثة هي التي تحدد بالضرورة «مكان المرأة».

لقد انتقد علماء الاجتماع المحدثون المناصرون لقضية المرأة كتاب «بارسونز»[2].

غير أن هناك عدة مسائل تحتاج إلى مناقشة في هذا السياق:

**أولاً**: أن بارسونز ـ مثل أرسطو في نظرته إلى المدينة وتدبير المنزل اليوناني ـ نظر إلى المجتمع الأمريكي في أربعينيات وخمسينيات هذا القرن وإلى الأسرة النووية التقليدية على أنها الأساس في نظريته. فقد سلَّم أن الأعضاء الراشدين في الأسرة «الطبيعية» يعتمدون على رجل له وظيفة وامرأة إما أن تبقى أو أن تتجه ـ إذا ما كانت تعمل ـ إلى أن تشغل وظيفة لا تنافس بها مكانة زوجها[3]. وهو يعرّف وضع المرأة المتزوجة بأنه الوضع المستمد من مستوى وظيفة زوجها. أما مسألة وضع المرأة بالمقارن بوضع الرجل فمهما اعترف بالتفاوت وعدم المساواة ترجع إلى العلاقات غير المتناسقة بين الجنسين مع البنية الوظيفية»[4].

ولم يكن بارسونز غير واع أن هناك مشكلات، لا سيما بالنسبة للنساء، تنتج عن بنية دور الجنس في الأسرة النووية التي يعتبرها أمراً مسلماً به. وهو يقول عن الانفصال الحديث الصارم بين «العمل» الخارجي في العالم عن عمل المنزل: «إنه يحرم المرأة من دورها كشريك في عمل مشترك». فهي تترك مع وظائف نفعية في تدبير المنزل الذي يمكن اعتباره

(1) الأسرة والتنشئة الاجتماعية وعملية التفاعل ص22.
(2) انظر مثلاً أن أوكلي «عمل المرأة» ص178 وص185. وكتاب جوليت ميتشل «وضع المرأة» ص116 ـ 117.
(3) الأسرة والتنشئة الاجتماعية ـ ص12 ـ 15 و«السن والجنس في البنية الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية» ص605، ص608 ـ 609.
(4) السن والجنس ص605.

نوعاً من شبه الوظيفة[1]. وهو يشير إلى أنه على الرغم من أن القدرة الأمريكية العالية على تحمل المشاق. فإن نساء الطبقة المتوسطة يتجهن نحو الخدمات المنزلية كلما سمحت القدرات المالية. كي يعزلن أنفسهن عن إتمام الأعمال المنزلية، وليقمن بدور في النشاط الاجتماعي حتى يتجنبن «وصمة أنهن زوجات فحسب»[2]. كما يعترف كذلك بأن المشكلات التي تنشأ من واقعة دور النساء في تربية الأطفال تنتهي في العادة بأن يكون أزواجهن على قمة وظائفهن. إن الطبيعة التي تحصر حياة المرأة في المنزل والتخصيص الضيق لحياة الرجال في العمل ليس عملاً وحيداً بتاتاً لكلا الجنسين كما يقر بذلك. على حين أن الرجل يمكن أن يعوض بما ينجزه وبمسؤوليته عن هذه الوظيفة ـ فيما يعترف بارسونز ـ فإن تمايز دور الجنس الصارم بالنسبة لمجتمعنا يلحق بالمرأة أعظم الضرر. كتب يقول: «من الواضح تماماً أنه في دور الأنثى الناضجة، هناك من العناء واللاأمان، ما يكفي تماماً، لكي يجعلنا نتوقع انتشار مظاهر السلوك العصبي»[3].

ومن المدهش ـ بصفة خاصة ـ بعد أن يكوّن لدينا مثل هذا الإدراك بعض نتائج بنية أدوار الجنسين كما ينظمها العرف ـ أن يرفض بارسونز النظر في إمكانيات التغيير؛ فهو يؤكد ـ بغير تعليق ـ أن دور الجنسين قد أصبح أكثر تحديداً لا أقل تحديداً (لقد كان يكتب، بالطبع قبل بداية الحركة النسائية السائدة). الحركة العاملة للنساء في نمط «رجولي» للسلوك. فيما يعتقد «لن يكون ممكناً إلا مع التغيرات العميقة في بنية الأسرة» وهو ينظر إلى «البنية التقليدية للأسرة» على أنها أكثر جوهرية مما كانت من قبل من منظور وظائفها، الاجتماعية الحيوية[4]. ويتضمن ذلك أن مثل هذا التغير العميق مهما كانت عواقبه على الصحة العقلية لنصف السكان، ليس مسألة مطروحة للنقاش.

(1) السن والجنس ص609.
(2) الأسرة والتنشئة الاجتماعية ص129.
(3) السن والجنس ص612.
(4) السن والجنس ص610.

ومن تحليل يأخذ البنية الاجتماعية المعاصرة عل نحو ما هي قائمة ـ ينزلق بسهولة شديدة إلى دور التنبؤ، أو بالأحرى توصيف، المستقبل، وهو يميل إلى البدء بأساس الأسرة الأمريكية في عصره ـ ثم يدّعي أن النتائج التي وصل إليها ليست «مرتبطة بالثقافة» تذكرنا، إلى أقصى حد، بموافقة أرسطو وتصديقه على الوضع القائم بالبرهنة على أنه النظام الطبيعي للأشياء. وبعد أن يبرر سيطرة الذكر داخل الأسرة، نتيجة لموقف الزوج في عالم الوظائف. يستمر بارسونز ليؤكد:

«حتى لو كان من الممكن أن يكون للمرأة المتوسطة نوع معين من الوظيفة ـ وهو يبدو ممكناً ـ فليس من الممكن فيما يبدو أن ينقلب هذا التوازن النسبي، أو تنعكس الأدوار أو أن يمحى تماماً التمايز الكيفي في هذه الجوانب»[1].

ويقتبس بارسونز ـ تأكيداً لهذه النظرة ـ التوزيع الحالي للنساء على قوى العمل، وواقعة أنهن يشغلن أدواراً سائدة ومعبرة تدعم أدوار الرجال. تماثل دور الزوجة الأم في الأسرة. في حين أنه يدرك أن هناك رابطة بين الأدوار الداعمة والأدوار التابعة المخصصة للنساء سواء في داخل الأسرة أو خارجها، ولم يكن بارسونز على الإطلاق يميل إلى القول بأنه ربما كان هناك أساس عقلي ولو ضئيل لهذا الدور المخصص لكلا الجنسين، واقعة أنه حتى في ميدان العمل تقوم النساء بأدوار التربية والرعاية، التي يفترض أنها تعزز الاقتناع بأن هذا هو دورهن المناسب داخل الأسرة.

**هناك نقطتان أساسيتان** في حجة بارسونز حول أهمية تمايز الأدوار بين الجنسين هما أن الأسرة ـ كأي جماعة صغيرة ـ لا بد أن يكون لها قائد معبر، وقائد منفذ، وأنه من المفروض أن الأم تقوم بالدور الأول في حين أن الأب يقوم بالدور الثاني. ولقد انتقدت «آن أوكي» الزعم الأول انتقاداً جيداً فأشارت إلى أن جميع موضوعات التجربة التي اعتمد عليها بارسونز هي نتاج التنشئة الاجتماعية داخل الأسرة النووية من النوع الذي استهدف أن يستمد

(1) الأسرة والتنشئة الاجتماعية ص15 وهامش 13.

نتائجه منه، ومن ثم فإن الجماعات الصغيرة التي تشكلت من المحتمل جداً أن تكون على غرار بنية أسرة العرف، وأن النهاية التي انتهى إليها بارسونز والتي تقول إن الخصائص الملاحظة هي «خصائص تلك الجماعات الصغيرة في كل مكان» لا تقوم على أساس[1].

لكن دعنا نقبل للحظة هذه النتائج عن أدوار القيادة في الجماعة الصغيرة، ومن ثم في الأسرة، فلماذا يخصص للأم الدور التعبيري، وللأب القيادة الفعالة في الأسرة؟ ويذهب بارسونز إلى أن الدور التعبيري للأم مستمد من واقعتي الحمل والرضاعة. وعن طريق إهمال الواجبات، ـ إن الأب ـ طالما أنه لا يستطيع إنجاز هاتين الوظيفتين ـ لا بد أن يخرج للعمل ويصبح القائد الفعال[2] لكن ما دام بارسونز ينكر أي صلة بين المرحلة الجنينية والتنشئة الاجتماعية للطفل، وهو يكتب ذلك في عصر بلغت فيه زجاجة الرضاعة أوجهاً، وأن وظيفة التغذية تنبط همتها مهنة الطب ـ فيبدو أن الأساس يتضاءل جداً في تخصيصه أدوار حياة طويلة على أساس الجنس. ويبدو أن بارسونز كان، إلى حد ما، على وعي بهذه المشكلة رغم أنه يكتب بصفة عامة من منظور «علاقة الأم بالطفل» ويسمى مربية الطفل بالأم، خلال مناقشته للمرحلة الحاسمة للاعتماد الخصي يقول إن ما هو جوهري لتطور «أنا الطفل» هو «التعلق». بموضوع واحد أو فئة من «الموضوعات الاجتماعية» التي تعتبر الأم النموذج الأصلي لها، ولقد كان حريصاً أن يشير إلى أن «مندوب الرعاية» هو المفهوم الأساسي وأنه ليس ثمة حاجة إلى أن ينحصر في شخص واحد معين؛ فتلك هي الوظيفة الجوهرية[3] لكنه في كل مرة يعود إلى تسمية «مندوب الرعاية» بالأم، مضللاً القارىء حول الانطباع العام الذي تمت البرهنة على أنه بالضرورة دور الأنثى.

من الواضح أن بارسونز يعتقد أن التمايز الواضح بين أدوار الوالدين

---

(1) عمل المرأة ص181 ـ 185.

(2) الأسرة والتنشئة الاجتماعية ص23.

(3) الأسرة والتنشئة الاجتماعية ص43 وص63.

خلال «مرحلة أوديب» بالغ الأهمية في التنشئة الاجتماعية للطفل، والسبب أن الطفل في هذه المرحلة يتقمص شخصية الأب (أو الأم) حسب جنسه (أو جنسها). لا بد أن يتوجه بنجاح الدور المناسب لجنسه. وهذا جزء حاسم من امتصاص الطفل «للنمط المؤسس في المجتمع»[1] لكي تصبح الفتاة «شخصاً مطيعاً ومتكيفاً» ويصبح الابن «منجزاً فنياً على نحو مقنع»[2]. ولا بد من صبغهما بالصبغة الاجتماعية في الأسرة النووية التي يتم فيها هذا التمايز لأدوار الجنسين ويلاحظ بوضوح. لكن من المؤكد أن هناك شيئاً أشبه بالدور في هذا الاستدلال. فجزء كبير من ضرورة أدوار الجنس تعتمد على الحاجة إلى التنشئة الاجتماعية للأجيال القادمة، في أدوار الجنس حتى يستطيعا بدورهما أن يصبغا أطفالهما بالصبغة الاجتماعية لأدوار الجنس.. وهكذا إلى ما لا نهاية وبصفة خاصة طالما أن بارسونز كان على وعي ببعض النتائج غير الصحية لأدوار الجنسين التي يقول بها العرف؛ فإن المرء ليعجب لماذا اهتم كل هذا الاهتمام للاحتفاظ بها؟

لقد كان بارسونز ـ بوصفه عالم اجتماع ـ مؤهلاً تماماً للقيام بالتحليل النظري للمؤسسات الثقافية التي تفرق بين الجنسين، غير أنه ليس له ما يبرر ـ أكثر من أرسطو ـ أن يعرض النظرية من مجموعة جزئية تاريخية خاصة من المؤسسات كحكم على السلوك البشري من منظور الأزل. والطبيعة الأكاديمية المحايدة المزعومة لدراسته لم تظهر حقيقة نتائجه الرجعية عن ضرورة تحديد أدوار صارمة للجنسين لكي نحافظ على صحة المجتمع الوظيفي.

وهكذا نجد أنه في نفس العصور الحديثة كان هناك تصديق قويّ على أسطورة التفرقة بين الجنسين من علماء لهم نفوذ مؤثر في المجر الرئيسي لعلومهم. إن استدلال روسو عن طبيعة النساء يوجد هنا نماذج له وقد مثّله أريك إريكسون، ومزاعم أرسطو عن الطبيعة المقدسة التي لا تتغير لبنية

(1) الأسرة والتنشئة الاجتماعية ص35، ص80، ص94، ص98، ص387.
(2) الأسرة والتنشئة الاجتماعية ص51 شكل 4.

الأسرة القائمة تمثلها بوضوح مدرسة بارسونز في علم الاجتماع التي عززت المبرر للمعالجة التي تفرق بين الجسنين، واستمر ذلك حتى بداية الحركة النسائية في أواخر الستينيات التي بدأت في كسر الاحتكار، وفضلاً عن ذلك فإن الرجال والنساء معاً، تغذُّوا أثناء تنشئتهم الاجتماعية على الغبار المتساقط من هذه الآراء: من خلال الكتب المدرسية، والإعلانات، وتنشئة الطفل، وقنوات أخرى لا حصر لها «الطبيعة» المكتسبة المفروضة على النساء بسبب بيولوجيا التناسل عندهن وينضم إليها الزعم بأن بنية الأسرة كما يحددها العرف، لا تفترضها في الواقع أية آراء بديلة.

# الفصل الحادي عشر

## الأشخاص والنساء والقانون

ننتقل الآن إلى مجموعة من الأفكار كان لها ـ ولا يزال ـ تأثير مباشر على الأوضاع التي تعيش فيها النساء في هذا البلد. وأعني بذلك القانون. وبصفة خاصة تعرضه للمراجعة التشريعية أمام أعلى المحاكم في هذا البلد. ومن هنا يصبح من الواضح أن الأمر لم يكن فقط في تاريخ الفكر السياسي، والأبراج العاجية للأوساط الأكاديمية التي خدمت الأساليب الوظيفية للفكر في تبرير المعاملة غير المتساوية للنساء. ولقد استخدمت المحاكم أيضاً في الماضي وحتى يومنا الراهن حججاً نفعية تقوم على الدور التقليدي للنساء داخل الأسرة ـ المعترف بأنه دور حتمي وطبيعي ـ في صنع كثير من القرارات الهامة والمتميزة من حيث نوع الجنس.

إن المساواة بين الأفراد أمام القانون قد عبَّر عنها بوضوح الدستور في الولايات المتحدة؛ وتقضي المادة الرابعة عشرة المعدّلة أنه:

«ينبغي أن لا تقوم أية ولاية بسن قانون أو فرضه ـ أي قانون من شأنه أن يحرم المواطنين في الولايات المتحدة من المزايا ـ أو الحصانة ـ التي يتمتعون بها. أو أن تقوم أية ولاية بحرمان أي شخص من حق الحياة أو الحرية أو التملك بدون الإجراءات القانونية اللازمة، وأن لا تنكر أي شخص في نطاق سلطتها الحماية المتساوية من القانون».

في ضوء هذه الشروط، بالإضافة إلى **بند الإجراءات الواجب اتخاذها** في المادة الخامسة المعدّلة ـ فقد يبدو غريباً من الوهلة الأولى أن المادة المعدّلة الخاصة بالحقوق المتساوية التي هي بالتحديد لا تسمح بالرفض أو

الحرمان للحقوق على أساس الجنس أن تكون ضرورية، لأنه بالرغم من أن المادة الرابعة عشرة المعدّلة قد قُصد بها بالتحديد التأكيد على المساواة القانونية للعبيد المحررين[1]. فإن البنود المذكورة فيما سبق تشير إلى كلمة «أشخاص». وعلى الرغم من ذلك ـ وخشية أن نقفز سريعاً إلى نتيجة مؤداها أن كلمة «أشخاص» تشمل تلقائياً النساء، فإن من الضروري أن نتذكر أن القسم الثاني من نفس المادة، وفي إشارتها إلى تعيين الممثلين قدمت كلمة «ذكر» إلى الدستور لأول مرة. وكما لاحظ المحامي الدستوري «كيث جنسبرج» أن العبارات الضخمة في القسم الأول من المادة الرابعة عشرة المعدّلة «كان يجب على أحسن تقدير أن تشير إلى أنها تنطبق على النساء»[2]. والواقع أن تاريخ الحجج والقرارات الخاصة بالمحاكم في قضايا التفرقة أو التمييز بين الجنسين على مدى القرن الماضي يثبت أنه من خلال المعنى المناسب، فإن النساء قد حُكم لهن أن يكن من الأشخاص. وبينما كشفت دراسة عام 1972 عن أن ما يزيد عن ثمانمائة قسم من مجموعة قوانين الولايات المتحدة. والتي اشتملت على إشارات صريحة للجنس وأنه يوجد العديد من آلاف القوانين المشابهة الخاصة بالولايات ـ فإن التفسير القانوني كان على نحو لم يكن عليه حتى عام 1971، حين حصلت المحكمة العليا بالولايات المتحدة إلى التمييز المبنى على الجنس غير دستوري وفي هذا الجزء سوف نقوم بتحليل الأفكار، والحجج الخاصة بالنساء التي دعمت مظاهر التمييز بالقانون، ونبيّن المدى الذي اتجهت إليه طرق التفكير عن المرأة ومكانتها في المجتمع، والتي ما زالت تسود الفكر السياسي الغربي، وما زالت تصر على تفسير النظام القانوني الأمريكي الحديث على هذا النحو.

---

(1) أصدرت المحكمة العليا في عام 1872 أي بعد أربع سنوات فقط من التصديق على تعديل المادة الرابعة عشرة ـ قراراً يقول إنه ليس من المحتمل أبداً أن يؤخذ في الاعبار في بند الحماية المتساوية أي نوع آخر من التفرقة سوى التفرقة العنصرية. انظر روث جنسبرج «الجوانب الدستورية المبنية على أساس الجنس» ص120 وقد ثبت خطأ النبوءة، بالطبع، فيما بعد.

(2) الجوانب الدستورية ص3.

ومثلما رأينا بصدد تفسير الفلاسفة، فإن المفتاح الرئيسي لفهم التفسير القانوني في موضوع المرأة هو الأسرة والمزاعم الخاصة بدور المرأة فيها ـ فما من شك في أن الأسرة التي يرأسها الرجل قد اعتبرها كل من المشرّعين والمحاكم الأساس الرئيسي للمجتمع في الولايات المتحدة. وكما قال أحد القضاة في إحدى المحاكم عام 1949 التي رفض فيها منح الوصاية لامرأة على أبنتيها بسبب فسوقها (لأنها زانية) ـ قال القاضي: «إن مجتمعنا بأسره مبنى على قضية السياسة على نحو مطلق، وهي أن الزواج الذي يخلق أهم علاقة في الحياة له الأثر الأكبر في الأخلاق والحضارة» في حياة الشعوب أكثر من أية مؤسسة أخرى[1].

وفي قضية أخرى من قضايا عام 1953 ـ أقر القاضي أن **رفض حق الزواج في اختيار** مكان الإقامة، يؤدي إلى التضحية بوحدة الأسرة وهي الوحدة (أو الكيان) الذي تبنى عليه حضارتنا..»[2]. ولما كانت الأسرة هي الوحدة **الغربية** للمجتمع فإنه يبدو غريباً أن الدستور ـ وبخاصة وثيقة الحقوق ـ لم تذكرها، ولكنها ذكرتها بالكامل بلغة الأشخاص الأفراد. وهذا شيء غريب. **وعلى** الرغم من ذلك فإنه فقط حينما يدرك المرء أن هؤلاء «الأشخاص» الذين أشار إليهم الدستور، ـ تماماً كالموافقين على العقود الأصلية عند هوبز، ولوك، وروسو ـ لم تشمل هذه العقود كل فرد بالغ، بل فقط رؤساء الأسر من الذكور، كل واحد منهم من المفهوم أنه يمثل مصالح هؤلاء الذين يشكلون المحيط الأبوي. ويؤكد توماس جيفرسون في إشارته الصريحة إلى أن واضعي الدستور في أقصى ما كانوا يحلمون به ـ لم يقصدوا بعبارة «الأشخاص» في دستورهم أن تعني أكثر من ذلك ـ يقول: «لو كانت دولتنا ديمقراطية خالصة، فإننا كنا سنستثني من تداولاتنا المرأة التي يجب أن لا تختلط بتجمعات الرجل بلا شرح لمنع حرمان الأخلاق والتباس

---

(1) بونيم ضد بونيم 298 نيويورك 391. مقتبس في «مينارد ضد هل» 125 الولايات المتحدة 190، 205.

(2) 75 Ariz. 308, 309 وقد اقتبسه «ليون كانوفتس» في «النساء والقانون ثورة لم تتم» ص50.

«القضايا»[1]. وعلينا أن نعترف بأن الدساتير الخاصة بالولايات، والدساتير الاتحادية، كانت قد وضعت من منظور أن النساء من زوايا كثيرة عامة لَسْنَ أشخاصاً من الناحية القانونية، بل أعضاء تابعات للأسرة البطرياركية (الأبوية).

لاستبعاد النساء ـ بصفة خاصة بعد الزواج ـ من الشخصية القانونية أساس متين في القانون العام الذي يخلق كياناً خاصاً للمرأة المتزوجة. ولقد شرح بلاكستون ذلك في كتابه «شروح على قوانين انجلترا» بقوله: «الزوج والزوجة عن طريق الزواج يصبحان شخصاً واحداً أمام القانون: بمعنى أن وجود المرأة القانوني معلق خلال الزواج ـ أو على الأقل ـ يدمج في ـ أو يتحد مع ـ وجود الرجل الذي تقوم الزوجة بتنفيذ كل شيء تحت جناحه وحمايته وغطائه..».

.. لكن على الرغم من أن قانوننا بصفة عامة يعتبر الرجل والزوجة شخصاً واحداً، فإن هناك بعض الأمثلة التي تعتبر فيها المرأة بطريقة مستقلة ـ أقل من الرجل (أو ثانوية بالنسبة للرجل) وتعمل بضغط منه. ولهذا فإن الأعمال التي تنفذها كلها، والأعمال التي تقوم بها المرأة منفردة أثناء وجودها في الأسرة تعتبر باطلة ولا أساس لها..[2].

وهكذا فإن ـ المرأة المتزوجة: إما أن لا تكون شخصاً على الإطلاق أو تكون شخصاً تابعاً يقوم زوجها بإجبارها على جميع الأفعال التي تكون على عكس ذلك مسؤولة عنها قانوناً. ويذهب «بلاكستون» إلى أن ذلك فيه معاملة متميزة للنساء، ويختتم مناقشته للقضية بملاحظة أنه «حتى انعدام الأهلية القانونية التي تخضع لها الزوجة هي في الأعم الأغلب قد جاءت لحمايتها ولصالحها. وتلك إذن ميزة عظيمة لجنس الأنثى في قوانين انجلترا..»[3].

---

(1) مقتبس في م. جروبرج «النساء في السياسة الأمريكية»
Oshkosh Wisc 1968, P.4

(2) Book, 1, Chap. 15. pp 468- 473. Boston 1799.

(3) شروح ص371.

وعلى حين أن كيان الزوجة هي الأسرة لا ينطبق بصورة رسمية إلا على المرأة المتزوجة فحسب، فإن معناه الضمني يمتد ـ من حيث التطبيق ـ ليشمل جميع أعضاء جنس الأنثى. **أولاً**: لأن الغالبية العظمى من النساء متزوجات في الجزء الأكبر من حياتهن الناضجة. **ثانياً**: أن القانون والمحاكم قد أسست تمييزها أو تفرقتها بين الجنسين بصفة عامة، على الزعم بأن النساء هن زوجات، ولسن زوجات فحسب بل أمهات أيضاً[1]. وعلى الرغم من أن قوانين ملكية المرأة المتزوجة، كانت قد أبطلت الكثير من صور انعدام الأهلية التي عانت منها المرأة بمقتضى مبدأ الوصاية، وبعض المظاهر اللامعقولة الباقية، قد تمَّ إبطالها في السنوات الحالية، وما زال هناك بقية باقية منها، ومن أبرزها هو المطالبة بأن تحمل المرأة اسم زوجها، ومحل إقامته، كاسم ومحل إقامة لها. وليس السبب هو نقص الفرصة، أو تغيير تلك القوانين مما أدى إلى استمرار وجودها في الكتب. «لقد أكدت المحكمة العليا في الولايات المتحدة عام 1971، دون إبداء الرأي في دستورية مطلب أن تحمل الزوجة اسم زوجها إلا إذا غيّرته قانوناً إلى اسمها»[2]. وفي ديسمبر من عام 1976 رفضت المحكمة نظر اعتراض لمطلب ولاية كنتاكي أن تستخدم المرأة المتزوجة اسم زوجها عند تقدمها للحصول على رخصة قيادة. وطبقاً لمحكمة الولاية، فإن التمييز كان مؤسساً لا على أساس الجنس، بل على الحالة العائلية أو الزوجية، وعلى هذا فإنها لا تحمل تمييزاً أو تفرقة. ولقد وجد سبعة أعضاء من المحكمة العليا هذه الحجة معقولة.

جرى تطبيق مبدأ خضوع المرأة لعصمة الرجل في أشد أشكاله تطرفاً ـ على نحو يمس الحقوق الدستورية للنساء ـ وذلك بالإنكار الواضح لشخصية المرأة (أو أهليتها لأن تكون شخصاً) ـ إنكاراً صريحاً ـ وكما أن فلاسفة من أمثال أرسطو وروسو لم يجدوا تناقضاً بين الحديث عن «البشر» أو

---

(1) انظر التعليقات القادمة لأمثلة أخرى.

(2) فوربوش ضد ولاس. ضاحية م. د بولاية الباما، عام 1971 ـ 341 اقتبسه كانوفتس في «دور الجنسين في القانون والمجتمع» ص517 ـ 520.

«البشرية». وبين إقصاء جميع النساء خارج مجال رؤيتهم - فإن هذا الاتجاه ذاته نلمسه في عدد من الدعاوى المهمة التي سبقت فيها دفوع قضائية تعبر عنه صراحة؛ فقد رفعت دعوى أمام المحكمة العليا بالولايات المتحدة في تسعينيات القرن التاسع عشر، بشأن حرمان ولاية فرجينيا لإحدى النساء من مزاولة المحاماة، على الرغم من أن الموضوع المتصل بموضوع الدعوى، كان الحديث فيه يدور حول «أشخاص». وقالت المحكمة: «إن المحكمة العليا بولاية فرجينيا هي بالفعل الفيصل في تقرير هل كلمة «شخص». (الواردة في نص القانون) تقتصر على الذكور أم لا، وتقرير هل يسمح للنساء بمزاولة مهنة المحاماة أم لا في تلك الولاية..»[1]. وظلت تلك القضية - هل يجب أن تفهم كلمة «أشخاص» على أنها تتضمن النساء أيضاً أم لا؟ - مطروحة إلى ما بعد مطلع القرن العشرين. ونلمس نفس الموقف المتشكك في دعوى رفعت في ولاية ماسوسيتش في عام 1931. ففي هذه الولاية أنكرت أهلية النساء للانضمام إلى هيئة المحلفين، على الرغم من أن القانون كان ينص على أن «كل شخص يحق له الانتخاب» يحق له الانضمام إلى هيئة المحلفين.

وأكدت المحكمة العليا بولاية ماسوستش أنه «لا يصح أن يستنتج من حذف كلمة ذكر أن هناك نية لضم النساء..»[2] يبدو إذن أنه لأغراض تشريعية، وكذلك أيضاً بالنسبة للفلسفة السياسية، أن النساء لا يُنظر إليهن بالمرة على أنهن أشخاص.

وعلى الرغم من أن المحاكم ظلت تلجأ من آن لآخر إلى الفكرة القائلة بأن النساء لَسْن بالضرورة أشخاصاً، فإن التجاءها إلى ذلك لم يكن الوسيلة الرئيسية للتأكيد على دستورية التمييز بين الجنسين أمام القانون. فكما سنرى فيما بعد، اعتمد القضاة، من القرن التاسع عشر إلى الوقت الحاضر - في تبريرهم للتمييز بين الجنسين في نظر القانون على نفس الطريقة الوظيفية في

---

(1) لوكود 154 الولايات المتحدة 116 (والتشديد من عندي).

(2) الدولة ضد ويلوسكي 276 ما س. 398 الولايات المتحدة 684 (1922).

التفكير بشأن النساء وبشأن «الطبيعة» النسائية التي وجدناها شائعة في الفكر السياسي. وهناك مثال مبكر هو قضية «ميرا بردويل» التي رفض الترخيص لها عام 1872 بمزاولة مهنة المحاماة في ولاية «النيوى». . فلجأت إلى المحكمة العليا في الولايات المتحدة على أساس المادة الرابعة عشرة المعدّلة بما لها من مزايا وحصانة، وصدر الحكم ضد «بردويل» وفي حضور ثلاثة مستشارين بناء على الحجة الآتية:

«لا يمكن التأكيد ـ يقيناً ـ كواقعة تاريخية (أن حق الانخراط في أي عمل أو مهنة أو وظيفة في الحياة المدنية) يتقرر كمزايا أو حصانة أساسية للجنس. فالقانون المدني ـ على العكس مثله مثل الطبيعة ذاتها ـ يعترف دائماً بفروق واسعة في المجالات الخاصة ـ وكذلك في مصير كل من الرجل والمرأة. . فمن الواضح أن الخجل والتهيب وَرِقَّة المشاعر التي تخص جنس الأنثى لا تجعلها صالحة لكثير من الوظائف في الحياة المدنية. إن تكوين منظمة الأسرة الذي يقوم على أساس الشريعة الإلهية، بقدر ما يقوم على طبيعة الأشياء، يشير إلى مجال الخدمة المنزلية بوصفه المجال الذي يناسب وظائف النساء. إن الانسجام ـ دع عنك وحدة المصالح والآراء التي تخص أو ينبغي أن تخص مؤسسة الأسرة، تنفر من فكرة تمايز مهنة المرأة واستقلالها عن زوجها»[1].

والتجاء القضاء إلى سلطة «الشريعة الإلهية»، وطبيعة الأسرة، أو طبيعة النساء. كان ظاهرة من ظواهر القرن التاسع عشر أكثر منها ظاهرة في القرن العشرين ـ رغم أنها لم تختف تماماً[2]. وهناك سمتان أخريان بارزتان في

(1) بردويل ضد الولاية 83 الولايات المتحدة (16) 130 عام 1872. وكان تعبير «الجنس» شائعاً، ومستنكر بوضوح، أسلوب القرن التاسع عشر في الإشارة إلى جنس الأنثى.

(2) سنشهد بالخالق كسلطة حديثاً عام 1970 في محكمة أوريجون للاستئناف «لقد اهتم الخالق بتصنيف الرجال والنساء على نحو مختلف». وتذهب المحكمة إلى أنه «إذا كان التشريع يقبل هذه الفروق في أمور كهذه، فنحن لسنا على استعداد لأن نقول إن التصنيفات المعمول بها ليست بدون مبرر جيد. . ». الدولة ضد =

هذه الحجة، تظهر، وتعاود الظهور في الآراء القضائية حتى يومنا الراهن. فهناك الطريقتان نفسهما في التفكير عن النساء، واللتان بيّنا سيطرتهما على قسط كبير من التاريخ في ثقافتنا:

**أولاً**: الأسرة التي يرأسها ذكَر، من الطبيعي إذ لم يكن منصوصاً عليه في الشريعة الإلهية أن وظيفة المرأة ومجالها الأعمال المنزلية. إن وحدة الأسرة لا بد أن تكتب لها السيادة على الحقوق المحتملة للمرأة كفرد، والمطالبة بأنه ليس لها مهنة منفصلة أو وجود منفصل خارج نطاق المجال الخاص.

**ثانياً**: هنا كما هي الحال مع أرسطو وروسو، هناك هوية مفترضة بين ما يعرف بأنه مجال المرأة أو وظيفتها وطبيعتها؛ إنه بصفة خاصة «مجال المرأة ومصيرها» الذي يشار إلى «الطبيعة، والخجل والتهيب ورقة المشاعر» التي يفترض أنها تعوقها عن عمل أي شيء **خارج** هذا المجال حتى لا نتساءل: ماذا عن المرأة التي اختارت أن لا تتزوج. إن المستشار برادلي صاحب الفكرة لا يجيب فقط بأنها استثناء، بل إن النساء **ينبغي** أن يتزوجن «أعلى مصير وأسمى رسالة للمرأة هي أن تحقق الوظائف النبيلة الحميدة للزوجة والزوج، فذلك هو قانون الخالق..»[1]. وهكذا نجد أن الطبيعة والخالق هنا قد قدرا تنظيم الأسرة، وحاجات الأسرة لا تُملى فقط لا فقط كل دور للمرأة، بل طبيعتها كذلك.

تلك هي مع استثناءات طفيفة ـ قضية ماسوشست ـ التي لاحظناها فيما سبق ـ فلم تذهب في هذا القرن إلى أنه لا يوجد أدنى شك في أن كلمة «الأشخاص» تشمل النساء، أو أن التعديل الرابع والخامس لا يمكن انطباقهما من حيث المبدأ على جنس الأنثى. ومع ذلك فإن ما حدث هو

---

= بيركب 463. وفي نفس التيار ينظر «سنتور سام ارفن» إلى تعديل حقوق المساواة على أنه محاولة «لإبطال ما صنعته يد الرب» اقتبسه كانوفتس في كتاب «أدوار الجنس في القانون والمجتمع» ص45.

(1) 84 الولايات المتحدة 130، 141.

انطباق معيار أقل دقة بكثير في نظرة القضاء على التفرقة والتمييز على أساس الجنس أكثر مما طُبِّق لعشرات السنين من التفرقة على أسس أخرى مثل العرق، والجنس الغريب، والأصل القومي. وعلى الرغم من أن التعديل الرابع عشر كان من الواضح منه منع الفروض التعسفية على بعض الناس - أصلاً السود - يُعفى منها الآخرون بحكم القانون، فإن المحكمة العليا قررت أن «الدستور ليس بحاجة إلى أمور مختلفة في الواقع أو في الرأي ليعالجها القانون كما لو كانت نفس الشيء»[1]. غير أنه في مجال مثير للجدال كالاختلافات بين الرجل والمرأة، التمايز القانوني الذي له ما يبرره بينهما، هذه القاعدة العامة ضئيلة النفع. كما ذهب المستشار برادلي وبرهنت آراء كثيرة تالية أن «وقائع» وآراء بعض المستشارين الذكور حول الخلافات بين الجنسين كانت تسمح في النهاية بأي درجة بينهما من التفرقة القانونية.

**معياران متمايزان** للنظرة القضائية تطورا وتقرر بناء عليهما ما إذا كانت القوانين التي تفرق بين فئات الأشخاص تُعدُّ خرقاً للمسارات الواجبة. أو لبنود المساواة في الدستور[2]. **والمعيار** الأكثر دقة (والذي ظهر لأول مرة في قضية «كورماتسو» ضد الولايات المتحدة) «الذي خضع فيها التشريع لتدقيقات صارمة» قد طُبق على قضايا سواء أكان فيها الحق الأساسي قائماً (مثل حق الحرية الدينية، أو الاجتماع، أو حقوق التنقل، أو التصويت أو أن يكون له أطفال أو عمل) أو كان تصنيف التشريع المطعون فيه قد اعتبر «في ذاته محل شك» (أصلاً: العرف، وفي الوقت الحاضر الأجنبي الدخيل،

---

(1) تبحنر ضد تكساس 141، 147.

(2) من أجل مناقشة موجزة لهذه النقطة انظر «تعديل حقوق المساواة» 879 - 880، دي كرو «العدالة بين الجنسين» ص38 - 39. جنسبرج «الجوانب الدستورية للتفرقة القائمة على أساس الجنس» ص62 - 63. استشهد بها في «ريد ضد ريد» وكانوفتس في «أدوار الجنسين» ص486 والاستشهاد في هذه الفترة من قضايا أساسية نوقشت في هذه المصادر: - كورما تسو ضد الولايات المتحدة 323. الولايات المتحدة 214 و216 (عام 1944) ماكلوفين ضد فلوريدا 379 الولايات المتحدة 184 و186 (عام 1965). «ولفنج ضد فرجينيا» 388 الولايات المتحدة 1، 11 (عام 1967). وأنا مدينة لصامويل كيرسلوف لتوضيح هذه النقطة لي.

الأصل القومي أو الفقر) وفي أمثال هذه الحالات فإن المدافعين عن القانون المشار إليه يحملون «عبئاً ثقيلاً من التبرير»؛ فلا بد لهم أن يبينوا المبررات الاضطرارية لهذه التفرقة أو التمييز التي سوف تنفرد من الناحية الدستورية «فقط إن كان ذلك ضرورياً ولا ترتبط عقلياً فحسب بإتمام السياسة المسموح بها للولاية. وفي جميع الحالات الأخرى التي يطعن فيها على التشريعات على أساس أنها تنتهك المسار الواجب أو حقوق الحماية المتساوية فإنه يطبق **معيار** «التصنيف المعقول». ويقع العبء في هذه الحالة على عاتق الطاعن على التشريع أن يبيّن أن التصنيف المطعون فيه متعسف ولا يرتبط ارتباطاً معقولاً، بأغراض التشريع. «التفرقة التي تثير الضغائن» هي وحدها ـ أو التصنيف الذي يتضح تعسفه تماماً، والذي ينقصه على نحو مطلق «التبرير العقلي» هو الذي يُعلن عدم دستوريته. وتحت هذا المعيار الأقل دقة فإن مواد التفرقة والتمييز في قانون الولاية لن توضع جانباً لو أن الوقائع كانت تتصور تبريرها بطريقة معقولة.

وهذا المعيار الثاني هو الذي ظل مطبقاً باتساق ـ حتى عام 1970 في حالات التفرقة التي تقوم على أساس الجنس. وطالما أن الجنس لم يؤخذ على أنه تصنيف «محل شبهة» فإنه يقع على الطاعن العبء في أن يبيّن أن كل تمايز قانوني بين الرجال والنساء يثير الأحقاد والضغائن، ومن الواضح تماماً تعسفه. والواقع أنه لم يحدث كسب أية قضية على هذه الأسس في المحكمة العليا في الولايات المتحدة حتى عام 1971. وفضلاً عن ذلك فإننا عندما نعود إلى العوائق القانونية التي وجدت المحكمة أنها «ترتبط ارتباطاً معقولاً» بالفروق بين الجنسين، فإننا نجد أنه على الرغم من أنها تعرض بطريقة خافية بصفة عامة ـ أن الموضوعات الأساسية نفسها والمبتسرات التي عبَّر عنها برادلي عام 1872 والتي سبق أن رأينا في هذه الدراسة أنه قد عبَّر عنها بعض كبار الفلاسفة في الحضارة الغربية. وهكذا نجد أنه في الحالات التي لا تكون فيها للفروق الفزيائية بين الجنسين أية قيمة. فإن أحكام المحكمة العليا تصدر معلنة المسارات الحقة الواجبة والحماية المتساوية التي تتطلبها عقلانية معاملة الجنسين على نحو مختلف على اعتبار الوظيفة

الخاصة للمرأة داخل الأسرة «وطبيعتها» المناظرة لها. بل أكثر من ذلك في حالات تتضمن الحقوق والواجبات التي اعترفت المحاكم بأنها أساسية ورئيسية مثل الخدمة في نظام المحلفين، الإنجاب والعمل[1] فإنه يطبق معياراً أقل دقة وتدقيقاً، وتتأيد التفرقة القانونية بين الجنسين.

إحدى القضايا الأولى التي تدرس بإفاضة الموقف الدستوري للنساء كانت قضية «موللر ضد أوريجون»[2]، التي أقيمت عام 1908 حول دستورية تشريع يقوم بحماية العاملات من النساء، في الوقت الذي كان فيه تشريع مماثل يُطبق على العاملين من الرجال، وقيل إنه غير دستوري، وهكذا فعلى الرغم من أن المحكمة قد حكمت قبل ذلك بثلاث سنوات أن تشريع حماية العامل بالنسبة للرجال ينتهك الحق الدستوري في حرية التعاقد[3]، فإن المحكمة في قضية «موللر» قد تأثرت تأثراً كبيراً بمختصر براديس الشهير - أقررت أنه ليس تعسفياً وغير معقول أن نسمح بساعات قصوى تسن بالنسبة للنساء. والمختصر ورأى المحكمة في هذه القضية لهما أهمية قصوى في الصراع المقبل من أجل حقوق متساوية للنساء أمام القانون. وكما قال «ليون كاتوفيتس»:

«المحكمة في قضية موللر لا تستطيع ببساطة أن تقاوم التعبير عن

---

(1) في قضية «وايت ضد كروك» عام 1966 قالت محكمة الضاحية: «إن هيئة المحلفين من جانب مواطني الولايات المتحدة تعتبر في ظل قانون هذه البلاد إحدى الحقوق الأساسية وواجبات المواطنة» (251. ف401). وفي قضية أيزنشيتان ضد بيرد يكون للشخص الحق في أن يكون حراً من التدخل الحكومي غير المضمون في أمور تؤثر على هذا النحو في الشخص وفي قراره أن يحمل أو ينجب طفلاً «405 الولايات المتحدة 438 و453». في عام 1915 أكدت المحكمة العليا القول بأن «حق العمل لأي كائن في الوظائف العامة في المجتمع هي جزء لا يتجزأ من ماهية حرية الشخص وفرصه تلك التي كانت الهدف من تعديل المادة الرائعة عشرة لضمانها، ترواكس ضد رايخ 239 - الولايات المتحدة 33 و41.

(2) 208 الولايات المتحدة 412.

(3) لوشنر ضد نيويورك 198 الولايات المتحدة 45 لعام 1905.

بعض الأفكار العتيقة عن تفوق الذكَر. وعلى حين أن كلمات المستشار «برادلي» في قضية «موللر ضد أوريجون» ترتفع إلى مستوى من الفطنة أعلى من ملاحظات المستشار برادلي في قضية برادويل، فقد كان عليها أن تواصل إفساد التقاضي الدستوري التالي في رقعة عريضة من قوانين التفرقة المبنية على أساس الجنس»[1].

وكان للحكم في قضية «موللر ضد أوريجون» في النهاية مغزى إيجابي هائل نضال حركة العمل من أجل الحقوق. غير أنه يبدو واضحاً ـ تراجعياً ـ أن العمال الذكور كانوا ـ وما زالوا ـ في وضع مماثل منصف من اللامساواة من حيث علاقتهم بالموظفين مثل العاملات من النساء، وأن التنظيمات القانونية لساعات العمل وظروف كلا الجنسين ليست على الإطلاق قيوداً غير مقبولة على حرية التعاقد. ولم تعترف المحكمة العليا بهذا المبدأ الأوسع حتى عام 1937. «ففي عام 1908 كان على حجة التشريع من أجل حماية النساء أن ترتكز على الدعوى بأن الفروق بين الجنسين تجعلها معقولة بالنسبة لقضية النساء، بينما تجعلها انتهاكاً للحرية في حالة الرجال. «برانديز» بعد عرض قدر كبير من الدلائل والشواهد على أوضاع العمل عند النساء وتنظيمها في بلادنا تذهب إلى أنه أ) التنظيم الفزيقي للمرأة. ب) وظيفتها في الأمومة. جـ) صيانة المنزل. هي كلها مهمة جداً لدرجة أن الحاجة إلى مثل هذا الخفض [لساعات العمل] تصعب مناقشتها»[2]. وهنا تستطيع أن ترى في الحال اختلاط الفروق الفزيقية (الجسدية) بين الجنسين مع أدوارهما التقليدية، مبنية على الزعم لا فقط على أن جميع النساء هن زوجات وأمهات ـ وإنما على أن الدور المناسب والسائد لها في الحياة هو دور مربية الطفل ومدبرة المنزل. وبمعنى ما، بالطبع، فإن هذا عرض معقول تماماً لما تفعله معظم النساء معظم الوقت ولما يظنونه في أنفسهم. غير أنه لو أن براديز[3] رأى فعلاً أن هذا الدور للنساء هو الدور الأساسي والجوهري لرخاء

---

(1) النساء والقانون ص153.

(2) مقتبس في كتاب جنسبرج ص12 ـ 13 حاشية 1.

(3) المختصر كان بالفعل إلى حد كبير من عمل «جوزفين جولد مارك».

المجتمع، فسوف يبدو غريباً أنه لم يسأل لماذا تجبر بعض النساء ـ بحكم الضرورة، على العمل عشر ساعات في اليوم في المغسلة؟ وهو ما كان قد سمح به الحكم، ومن الواضح أن حجة دور المرأة في الأمومة وأعمال المنزل لا تؤخذ إلى نتائجها المنطقية. وعندما نفعل ذلك فإننا نحرم أصحاب العمل من الحصول على مصدر رخيص للعمل. لكن كيف يُنظر إلى ذلك الجنس على أنه أرق وأشد خجلاً من مزاولة مهنة القانون في حين أننا نتخيل أنه قادر على العمل عشر ساعات يومياً في مغسلة تجارية؟!

في رأي المحكمة ـ كما هو في المختصر ـ أن الفروق الجسدية بين النساء والرجال قد اندمجت مع «وظائفها المناسبة». «القول بأن البنية الجسدية للمرأة وإنجاز وظائف الأمومة يجعلها توضع في مركز سيىء في الصراع من أجل الوجود فذلك أمر واضح»[1]. ادعت المحكمة أنها معقولة بطريقة مضادة للتاريخ تماماً، ولم تشر إلى واقعة أنها ليست رقيقة في طبيعتها، لكن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بصفة خاصة هي التي تحدد ما إذا كانت تربية الطفل وتدبير المنزل يضعان مَنْ يمارسهما في وضع سيء؛ أو ما إذا كانت تعتبر جوانب ذات قيمة للإنتاج الاجتماعي والذي ينال بالتالي مكافأة. وفضلاً عن ذلك فالأمر ليس من أجل خاطر النساء وحدهن بل بسبب «صحة الأمهات التي هي أساسية لنسل قوي». «إن تمام الصحة الجسدية للمرأة يصبح موضوعاً للاهتمامات العامة والرعاية، وذلك للمحافظة على قوة وسلامة الجنس البشري..»[2] في كل جزء من هذا الرأي نجد جمعاً بين «الفروق الداخلية بين الجنسين» «مع الوظائف المختلفة وللحياة التي يقومون بها» مما أدى إلى النتيجة التي انتهت إليها المحكمة ـ وهي بالغة الأهمية لمستقبل الالتجاء إلى القضاء. إن المرأة هي «إذا ما وضعت وصفاً سليماً في طبقة من نفسها» وأن الجنس ـ من ثم هو الأساس المعقول الذي له ما يبرره في التصنيفات التشريعية. ومن الواضح أن المحكمة لم تحصر نفسها في السؤال: ماذا تشبه ـ أو ماذا تعني ـ النساء؟»

(1) 208 الولايات المتحدة 412، 421.
(2) 208 الولايات المتحدة 411، 412.

بل سألت بالأحرى تماماً مثلما فعل أرسطو وروسو: «**من أجل** ماذا تكون النساء»؟.

وبالإضافة إلى ذلك فإن المحكمة زعمت الزعم الكبير وهو أنه حتى إذا ما مُنحت النساء الحقوق المتساوية كاملة، فسوف يظل اعتمادهن على الرجال وحمايتهن، لأن:

«التاريخ يكشف واقعة أن المرأة كانت بصفة مستمرة معتمدة على الرجل. ولقد أقام سيطرته عليها في البداية على أساس تفوقه في القوة البدنية. ولقد استمرت سيطرته حتى الآن بأشكال مختلفة وبشدة أقل. وعلى الرغم من أن القيود على الحقوق الشخصية والتعاقدية قد أزالها القانون فما زال في استعدادها وعادات حياتها ما سوف يعمل ضد الإقرار التام لهذه الحقوق. وسوف تظل موجودة (هكذا) حيثما يكون هناك تشريع لحمايتها يبدو ضرورياً ليكفل المساواة التامة في الحقوق. ولا شك أن هناك استثناءات فردية، وهناك زوايا كثيرة لها فيها مزايا تفوق الرجل، لكننا إذا نظرنا إليها من منظور الجهد الذي يُبذل لتأكيد موقف مستقل في الحياة فإنها لن تكون في وضع المساواة. فإذا ما افترقت بواسطة هذه الأمور عن الجنس الآخر، فقد وضعت نفسها بطريقة مناسبة في طبقة بواسطة نفسها..»[1].

**أولاً**: إن الاعتماد على التفوق البدني للرجل كحقيقة كلية وأهمية ثابتة، يتجاهل واقعة أنه في أوائل القرن العشرين تناقضت أهمية القوة البدنية بشكل هائل بسبب تقدم التكنولوجيا.

**ثانياً**: الحجة تنطوي على زعم يقول إنه ليس فقط الدونية البدنية للمرأة، بل أيضاً «استعدادها، وعادات حياتها» هي خصائص ثابتة مستقلة بين سيطرة المؤسسات الذكورية التي نشأت فيها نشأة اجتماعية وتعيش حياتها في حين أن «التاريخ»، تفوق القوة البدنية للرجل «واستعداد المرأة وعادات حياتها» يحل محلها صراحة الالتجاء إلى «قانون الطبيعة»،

(1) 208 الولايات المتحدة 412، 421 ـ 422.

والاستدلال هنا هو أساساً استدلال روسو. ويُدرك اعتماد النساء اقتصادياً على الرجال على أنه لا يرتبط بالضرورة بقيم ومعايير ببني اقتصادية واجتماعية معينة. والنتيجة هي أن المساوىء الاجتماعي والاقتصادية التي تعاني منها النساء ينظر لها على أنها من نفس نوع المساوىء أو أنها من الطبيعي أن تكون مصاحباً لها. اختلافاتهن عن الرجال، بدلاً من التعرف عليها على أنها نتائج مجتمع بطرياركي (أبوي) استغلالي.

في حين أنه لا شك في أن تشريع العمل الوقائي **لكلا** الجنسين ضروري، وكانت تكفله بصفة خاصة ظروف العمل في أوائل القرن العشرين، إن تشريع العمل الوقائي المقتصر فقط على النساء كانت له نتائج استمرار أسطورة أن النساء لسن فعلاً أعضاء في قوة العمل بنفس المعنى الجاد الذي يكون فيه الرجال كذلك. ولقد استمرت هيراركية اجتماعية واقتصادية وُضعت فيها النساء بطريقة مبتسرة. ومما له مغزى أن المحكمة العليا في الولايات المتحدة نفسها قد أدركت في الآونة الأخيرة نتائجها المزدوجة، الرأي الذي أكدته المحكمة العليا في عام 1973 «أن التمييزات بين الجنسين التي ينص عليها القانون كثيراً ما تكون لها نتيجة تثير الحقد وهي الهبوط بطبقة الأنثى بأسرها إلى وضع قانوني أدنى بغض النظر عن القدرات الفعلية لأعضائها الفرديين. .» إن التفرقة بين الجنسين الرأي المعترف به. قد برره اتجاه أو موقف «أبوي رومانسي» «يضع النساء من الناحية العملية، لا على قاعدة تمثال بل في قفص. .»[1].

وهذا التنوير حديث جداً وجزئي، ولفترة طويلة كان رأي «موللر» بالغ الأهمية من حيث إنه سابقة. والواقع ـ كما قرر كانوفتس ـ «أن الاعتماد التالي في الأحكام القضائية على لغة «موللر» هو نموذج كلاسيكي على سوء استخدام السابقة وعلى التنويم المغناطيسي الذي تفرق فيه المحاكم المتأخرة، بسبب ما **قالته** المحاكم المتقدمة أكثر مما **فعلته**. .»[2]. لقد

(1) فرونتيرو ضد ريتشاردسن 411 ـ الولايات المتحدة 677، 684 عام 1973.
(2) النساء والقانون ص154.

وجدوا أن الجنس أساس معقول للتصنيف سبق استخدامه، في حماية مماثلة وفي سياق العمليات الواجبة. في قضايا كان الجنس فيها أقل من أن تكون أساساً معقولاً للتصنيف عما كان عليه عند «موللر». فقد استخدم مثلاً لاستبعاد النساء من هيئة المحلفين ومن وظائف ليست القوة البدنية فيها ضرورية. ومن كليات ثانوية في الولاية[1]. وحتى في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين أخذت المحكمة العليا في الولايات المتحدة وغيرها من المحاكم الكبرى بالتفرقة بين الجنسين على أنها «مبررة عقلياً» في قضايا من الواضح أنها لا تنطوي على اختلافات بدنية بين الجنسين.

ومثال جيد على سوء استخدام الزعم بأن التصنيف عن طريق الجنس معقول هو قضية عام 1948 الذي طلب فيها من المحكمة العليا في الولايات المتحدة أن تحكم في دستورية «تشريع ميتشجان» الذي يقضي بحرمان النساء بصفة عامة من أن تكون نادلة (ساقية في حانة) بينما يستثنى في الوقت نفسه زوجات وبنات مُلاك مؤسسات الخمور..»[2]. وكانت دعوى حقوق النساء في قضية «جوسرت ضد كليفري»، مرفوعة أخيراً تحت بند الحماية المتساوية في المادة الرابعة عشر المعدّلة مباشرة.

وما تجدر ملاحظته هنا هو أنه حتى في قضية تنطوي على ما سبق أن اتخذت فيه المحكمة قراراً بوصفه حقاً أساسياً بناء على المادة الرابعة عشر المعدّلة ـ وهو حق العمل، فقد كان التصنيف المعقول أكثر من مقياس «التدقيق الشديد» المستخدم وتُرك لمقدم الدعوى عبء إثبات أن التفرقة تعسفية. فقررت أنه ليس غير دستوري بالنسبة للولايات أن تستخلص «خطاً صارماً بين الجنسين» ومن ثم ففي استطاعتها لو شاءت أن تستبعد جميع النساء من العمل خلف القضبان، لكن ليس من غير المعقول أن يقوم تشريع ميتشجان بالاستثناء الذي قام به طالما أن وجود والد النادلة (ساقية البار) أو زوجها يقلل من «المخاطر» التي يمكن أن تواجهها في غير ذلك الحالة[3].

---

(1) موراي وايستوود «جين كرو والقانون» 237.

(2) «جوسرت ضد كليفري» 335 الولايات المتحدة 464.

(3) 335 الولايات المتحدة 164 ص466.

وأكثر من ذلك فقد قررت المحكمة على وجه الخصوص في مواجهة مباشرة مع استدلالها في قضية «براون ضد لائحة التعليم» بعد ذلك بست سنوات فحسب، «أن الدستور لا يحتاج تشريعات ليعكس البصيرة الاجتماعية أو لتغيير المعايير الاجتماعية أكثر من حاجته إليها لكي يبقى على المعايير العلمية الأخيرة جنباً إلى جنب»[1]. وبعد ذلك بخمس وعشرين سنة هذا المنظور لدور النساء، وحقوق النساء قد تم إهماله في النهاية.

«الخط الفاصل الحاد بين الجنسين» الذي كان مسموحاً للمشرّعين حتى وقت قريب جداً باستخلاصه ـ لعب دوراً هاماً في دعم وضع النساء كطبقة ثانية في النظام الاجتماعي والاقتصاد»، كما أنه أثّر مباشرة ـ بالإضافة إلى ذلك ـ على الجدية التي نظرت بها النساء كمواطنات، كما أنه كان واضحاً كامتحان موجز للرأي القضائي في القوانين مرتبطاً بهيئة المحلفين من النساء. وهنا أيضاً نستطيع أن نرى في قضية بعد قضية، أن تعريف النساء طبقاً لوظائفهن داخل الأسرة قد حصر حياتهن وحدد بقسوة المدى الذي يكُن قادرات فيه أن يكن شريكات كاملات في المجال السياسي.

ولقد قررت المحكمة الفيدرالية عام 1966: «أن هيئة المحلفين من جانب مواطني الولايات المتحدة تعتبر في حكم قانون هذا البلد، واحدة من الحقوق الأساسية وواجبات المواطنة..»[2] وفضلاً عن ذلك فإن فكرة استبعاد النساء من هيئة المحلفين هي علامة على النقص والدونية ترتد على الأقل إلى عام 1879 عندما قررت المحكمة العليا:

«إن واقعة أن السود قد انفردوا بأن أنكر التشريع صراحة كل حق لهم في المشاركة في تنفيذ القوانين. كمحلفين، بسبب لونهم رغم أنهم مواطنون، ورغم أنهم قد يكونون من جوانب أخرى أكفاء تماماً ـ يعد من الناحية العملية وصمة ألحقها بهم القانون ليؤكد دونيتهم، وحافزاً لذلك الحقد العنصري الذي كان عائقاً لكي يضمن لأفراد هذا الجنس عدالة

---

(1) 335 الولايات المتحدة 464 في 466.

(2) «وايت ضد كروك» 51، و401 عام 1966.

المساواة التي استهدف القانون ضمانها للآخرين جميعاً . . »[1].

ومن سخريات القدر أنه في هذا القرار نفسه أن المحكمة أكدت صراحة حق الولاية في أن تحصر هيئة المحلفين في نطاق الذكور. ومن الواضح أنه لم يدهشهم ذلك كأمر مهم ـ إن كان قد أدهشهم على الإطلاق، أن الوصمة والإجحاف المرتبط بإنكار مثل هذا الحق الأساسي تعاني منه النساء جميعاً على نحو ما يعاني منه الرجال السود.

في القرن العشرين فحسب، وفي قضايا كثيرة بعد أن نالت النساء حق الاقتراع بفترة طويلة، سمح لهن جميعاً بالدخول في هيئة المحلفين، وإن كن في كثير من دوائر الاختصاص، لا يزال لا يسمح لهن بالخدمة فيها مثل الرجال. وكانت ولاية مسيسبي هي آخر ولاية في عام 1968 أبطلت من قوانينها استعباد النساء من هيئة المحلفين. وقيل ذلك بسنتين ـ الأعذار الأبدية ـ رقة النساء ووظائفهن المنزلية ـ كان يستشهد بها للبرهنة على معقولية استبعادهن من حق المواطنة. وقررت المحكمة العليا في «ولاية مسيسبي» أن للمشرع الحق في استعباد النساء، ومن ثم فلهن الحق في تكوين هيئة كأمهات وزوجات ومدبرات للمنزل، وكذلك لحمايتهن (وببعض الطرق لا يزلن على قاعدة التمثال) من البذاءة والفحش، والجو الضار الذي كثيراً ما ينتشر في قاعة المحكمة أثناء انعقاد جلسة المحلفين»[2]. غير أن مناخ الرأي قد تغير. وفي نفس السنة حكمت المحكمة الفدرالية بعدم دستورية تشريع مماثل في «ولاية ألباما» ـ وقررت أنه كان: « . . . تعسفاً في ظل الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية الحديثة . . »[3]. وبالتالي انتهاكاً لبند الحماية المتساوية.

ولم يحدث إلا منذ وقت قريب أن أعلن ـ وببطء ـ عدم دستورية الاستثناءات على أساس الجنس. ولا بد في هذا السياق أن نتذكر أن

---

(1) ستروندر ضد فرجينيا الغربية 100 الولايات المتحدة 303.

(2) «الولاية ضد هال» (الآنسة) 187 وكذلك 861 (عام 1966).

(3) «وايت ضد كروك» 251 و401 عام 1966.

الاستبعاد التلقائي لفئة من الأشخاص من هيئة المحلفين يساوي من الناحية العملية استبعاداً فعلياً. وكان هناك في مسألة الاستبعاد التلقائي للنساء حكمان لنوعين من المحاكم العليا، في عامي 1961 و1975 ـ اللذان يشيران إلى تغيرات جذرية بدأت تحدث في وجهة نظر المحكمة بشأن النساء. وهذا التغير يعني على الأقل التنازل جزئياً عن الفكرة القائلة بأن النساء يمكن تعريفهن من الناحية الوظيفية ـ بدورهن داخل الأسرة. وبالتالي يمكن أن تكون هناك تفرقة قانونية. وفي عام 1961 في قضية «هويت ضد فلوريدا» حكمت المحكمة بإجماع الآراء بتأييد تشريع فلوريدا الذي يمنح النساء استثناء مطلقاً من العمل في هيئة المحلفين ما لم يقمن صراحة بالتطوع لهذا العمل[1]. وقد جاء في الحكم: «إننا بالطبع نعترف أن المادة الرابعة عشرة

---

(1) هيئة المحلفين ليست واجباً ضئيلاً بحيث يترك للتطوع، ولم تكن الظروف والمكافأة المالية تشجع على المشاركة التطوعية من جانب أولئك الذين ليسوا مسؤولين قانونياً. ومن الواضح أنه لو أن امرأة كان لديها مسؤولية رعاية أطفال صغار أو لديها وظيفة تعمل فيها، فإنه لن يكون هناك تعويض بالنسبة لها للوقت الذي تقتضيه في هيئة المحلفين، ولذلك فلا يحتمل أن تتطوع لمثل هذا العمل. وتكون النتيجة أن نسبة النساء في كثير من هيئات المحلفين ستكون ضئيلة من حيث نسبة عدد النساء إلى عدد السكان. (انظر كوبلون «مناظير دستورية» 5). فإذا سلمنا بذلك كان من المهم أن تلاحظ «التفكير المزدوج» غير العادي لقاضي محكمة ولاية نيويورك الذي قال في رده على الطعن في استبعاد الولاية التلقائي عام 1970 من هيئة المحلفين ـ قال لمقدمة الدعوى الأنثى «أنت في المنبر الخطأ» إن أردت رفع الحيف، وأن عليها أن تتوجه بالخطاب إلى «المادة التاسعة عشرة المعدلة» عن النساء التي تفضل: النظافة، والطبخ، ورعاية الأطفال، والمسلسلات التلفزيونية، ولعب الورق، والألعاب المنزلية الأخرى، والتسوق، بدلاً من أن تدخل نفسها في شباك التقاضي. . . (ديكوسنكو ضد برانت 313، ولاية نيويورك 827، 830 عام 1970). وهذا القاضي نفسه قبل ذلك بأربع سنوات قد أخذ بتشريع اعتبره «معقولاً» يقضي بأن يكون للمدرسين مرتبات كاملة للذكور لكن ليس للمدرسين من النساء، على أساس أن النساء يمكن أن يتجنبن ممارسة هيئة المحلفين وواجباتها عن طريق الاستثناء! (جولد بلات ضد لائحة التعليم ولاية نيويورك 550 عام 1966). وأنا مدينة إلى روث جنسبرج بهذا المثال انظر «الجوانب الدستورية في التفرقة القائمة على أساس الجنس» ص52.

المعدّلة لم تصل فقط إلى الاستثناءات التعسفية لطبقة ما المبنية على أساس العرق أو اللون، من العمل في هيئة المحلفين، بل أيضاً إلى جميع الاستثناءات الأخرى التي تفرز أو تبعد «أي طبقة أو فئة من الأشخاص بسبب معاملات مختلفة لا تقوم على أية تصنيفات معقولة»[1]. غير أنه قيل عندئذ أن الاستبعاد القانوني للنساء لا ينتهك المادة الرابعة عشرة المعدّلة. لحقوق النساء اللاتي استأنفن الدعوى (اللائي اقتنعن بواسطة المحلفين الذكور لأن يكن الدرجة الثانية بالنسبة لأزواجهن) لأنها في الواقع «تقوم على أساس (أ) تصنيف معقول». إن عقدة حكم المحكمة يكمن في العبارة الآتية:

«بالرغم من التحرر المستنير للنساء من قيود وحماية السنوات الماضية، ودخولهن إلى مناطق كثيرة من الحياة الاجتماعية من التي كان يُنظر إليها في السابق على أنها محجوزة للرجال، فما زال ينظر للنساء على أنهن مركز المنزل والحياة الأسرية. ولسنا نستطيع القول بأنه من غير المسموح به ـ دستورياً ـ للولاية، التي تعمل من أجل الصالح العام، أن تستنتج من ذلك أن المرأة ينبغي أن تُعفى من الواجب المدني في العمل في هيئة المحلفين ما لم تقرر هي بنفسها أن هذه الخدمة تتفق مع مسؤولياتها الخاصة..»[2].

ومن الواضح أن المحكمة العليا لا تزال تنظر في عام 1961 إلى واجبات النساء الخاصة في الأسرة على أن لها الأولوية على خدماتها الأساسية كمواطنة.

---

(1) قضية «هويت ضد فلوريدا» 368 الولايات المتحدة 57 (1961). قارن استدلال المحكمة عام 1879 حول حقوق الحماية المتساوية التي رفعها مُدَّع أسود (تذكر أن القضية الأولى كانت استبعاداً مطلقاً وليس استبعاداً عملياً ناَتجاً من نص إيجابي مستجل للقضية المطروحة..).
فكيف نقول إذن إن إجبار الرجل الأسود للخضوع لمحاكمة طوال حياته بواسطة محلّف مأخوذ من هيئة استبعدت منها الولاية صراحة كل رجل من بني جنسه لسبب واحد هو لونه حتى ولو كان مؤهلاً تأهيلاً جيداً من جوانب أخرى؛ أليس في ذلك إنكاراً له من حماية المساواة القانونية؟ ستراودر ضد فرجينيا الغربية 100 الولايات المتحدة 303، و309.

(2) «هويت ضد فلوريدا» 368 الولايات المتحدة 57 و122.

وفي وقت حديث ـ في عام 1970 ـ أخذت المحكمة الفيدرالية باستبعاد النساء على أساس جنسهن وحده ـ من الناحية الدستورية. بناء على أن هذه التفرقة بين الجنسين «لها أساس معقول وسليم». وذهبت المحكمة مثلما ذهبت المحكمة العليا منذ ثماني سنوات خلت.

«إذا سلمنا أن بعض النساء يمتهن أعمالاً تجارية، فإن الغالبية العظمى منهن يشكلن قلب المنزل حيث ينشغلن بأعماله طوال أربع وعشرين ساعة في اليوم في إنجاب الأطفال وتربيتهم، وإعداد المنزل للأسرة بأسرها وإنجاز الأعمال المنزلية اليومية، وهذه الأعمال كلها تتطلب طاقتهن الكاملة. وعلى الرغم من أن بعض النساء يتشككْنَ الآن في هذه الترتيبات، فإن تشريعات الولاية قد سمحت بالاستثناء حتى لا تغامر بتمزيق الوحدة الأساسية للأسرة؛ أن عملها أبعد ما يكون عن التعسف»[1].

فمطلب أن تكون الزوجة والأم على الدوام مستعدة لرعاية الرجال والأطفال معاً واضحاً وصريحاً في هذه الفقرة؛ فالرسالة الواضحة هي أنه لا غناء عن النساء في المنزل، وليس ثمة تنظيمات أخرى بداية يمكن تصورها لصحة الأسرة وراحتها ولو حتى مؤقتاً، لكن يمكن الاستغناء عنهن في قاعات المحاكم حيث العدالة لا تصح ولا تفسد، ولا تنتهك الحقوق، إذا ما واصل الرجال السيطرة على مجالات أنشطتهم التقليدية.

كانت مواقف النساء تتغير بسرعة ـ في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن الماضي، وكان على المحكمة العليا في النهاية أن تعكس هذا التغير. في أوائل السبعينيات احتفظت ولاية واحدة باستبعاد النساء من العمل في هيئة المحلفين ما لم يعلن صراحة أنهن متطوعات. وفي عام 1975 راجعت المحكمة العليا للولايات المتحدة هذا الموضوع، وأصدرت قراراً بمعارضة شخص واحد، هو في الواقع عكس حكمها في الأربع عشرة سنة السابقة. وفي قضية «تايلور ضد لويزيانا» ذهبت المحكمة إلى أن النصوص التي تستثنى بل في الواقع تستبعد النساء من هيئة المحلفين

(1) «ليتوت ضد جودمان» 311، 1181 و1183 ولاية نيويورك عام 1970.

هي نصوص غير دستورية. ما دامت تخالف ما تطالب به المادة السادسة المعدّلة من أن هيئة المحلفين لا بد أن تتشكل من قسم متقاطع منصف من المجتمع؛ ويتساءل الحكم «لو كانت فردة الحذاء في القدم الأخرى. فمن سيدّعى أن المحلفين يمثلون المجتمع إذا ما استبعد الرجل عمداً وبطريقة نسقية من الهيئة؟»[1]. وعلى الرغم من أن المحكمة تنظر إلى حق المدعى في هيئة محلفين مناسبة هو حق أساسي «لا يمكن التغاضي عنه على أسس عقلية فحسب» فإن الحكم يعتبر معقولية استبعاد النساء ـ كما سُمح به في قضية «هويت» ـ ورفضته «فإنه لا يمكن الدفاع عنه في هذه الأيام» واستدلت المحكمة «أنه لا بد أن يكون مما يشق على كل امرأة أن تعدّ هيئة محلفين أو أن المجتمع لا يستطيع أن يوفر أية امرأة من واجباتها الحالية. .»[2]. وبصفة خاصة استشهد الاستئناف في قضية «هويت» بوظيفة المرأة يوصفها «مركز المنزل والحياة الأسرية». ولقد لفتت المحكمة الانتباه في قضية «تايلور» إلى واقعة أن الغالبية العظمى من النساء بين سن الثامنة عشر والرابعة والستين هن من القوى العاملة ويؤكد «أن هذه الإحصاءات. . . من المؤكد أنها تبطل الاقتراح بأن جميع النساء وينبغي استبعادهن من العمل في هيئة المحلفين يقوم فقط على أساس الجنس والدور المزعوم الذي تقوم به المرأة في المنزل»[3]. وهكذا حكمت المحكمة ـ على عكس الحكم في قضية «هويت» بأنه:

«لم يعد من الممكن الدفاع عن الرأي القائل بأن النساء كطبقة يمكن استبعادهن أو تقديم استثناء تلقائي يقوم على أساس الجنس وحده إذا ما كانت النتيجة أن الأوامر القضائية باستدعاء المحلفين الجنائيين هي كلها، في الأعم الأغلب، للذكور. . . ولو كانت المسألة أن النساء غير مؤهلات للجلوس على مقاعد المحلفين، أو أنه لا أحد منهن مطلوب للعمل في هيئة

(1) «تايلور ضد لويزيانا» 419 الولايات المتحدة 522، 531 (عام 1975). مقتبس في «بالارد ضد الولايات المتحدة» 187 و193 (عام 1946).

(2) تايلور في 534.

(3) تايلور في 534 حاشية 17.

المحلفين، أن زمن ذلك قد ولى منذ فترة طويلة»[1]. . المغزى الإيجابي للحكم في قضية «تايلور» أنه يهدم الفكرة التي تقول إن النساء كطبقة لا غنى عنهن في مسؤوليات الأعمال المنزلية، وأن دورهن كمواطنات لا بد باستمرار أن يسبق دورهن كزوجات وأمهات وقصوره ـ بما أنه يقوم على حقوق المدعى في المادة السادسة المعدّلة ـ ربما أنه لا يمكن تطبيقه في حالات لا تؤدي فيها حالات التفرقة للنساء إلى أن يكُنَّ تحت الطلب في الأوامر القضائية للاستدعاء إلى هيئة المحلفين. ومع ذلك فحتى في مثل هذه الحالات، فإن الاستثناء المحض للنساء على أسس أخرى غير أسس الرجال، بمعزل عن نتائجها، تساوى الإعلان بأنهن أدنى أهمية في المجال المدني. وكما اعترفت المحكمة العليا منذ مائة سنة خلت، استبعاد فئة من المواطنين من هيئة المحلفين هو في الواقع «حكم. . بالدونية». استبعاد فئة أو طبقة له ـ يقيناً ـ بعض المضامين الخطيرة ذاتها.

من هذه الرواية عن التقاضي بالنسبة لواجبات النساء في هيئة المحلفين وحدها، يتضح أن التغيرات ذات المغزى في المواقف القضائية قد حدثت لكن منذ أوائل السبعينيات (1970) فقط. وفي عام 1971. راجع جونسون وناب ـ وهما أستاذان في جامعة نيويورك ـ مجال ستة قوانين للتفرقة وقد قررا بحق:

«على وجه العموم فإن إنجاز القضاة الأمريكيين في ست مناطق للتفرقة يمكن أن يوصف بإيجاز بأنه غير كريم أو أنه مستهجن. فقد فشلوا ـ مع بعض الاستثناءات الملحوظة، في أن يجلبوا إلى ست حالات تمييز مبنية على الجنس تلك الفضائل القضائية الخاصة بعدم التحيز، والتروي، والتحليل النقدي التي نفعتهم تماماً في قضايا اجتماعية أخرى حساسة. . إن التفرقة بين الجنسين وإصدار مزاعم لا مبرر لها (أو على الأقل لا سند لها) عن القدرات الفردية، والمصالح، والأهداف، والأدوار الاجتماعية على أساس الفروق الجنسية، وحدها ـ من السهل تمييزه في الأحكام القضائية

---

(1) تايلور في 537.

المعاصرة على أنه عنصرية قبل أي شي آخر»[1].

وفي مقال عن مراجعة قانونية أخرى عام 1971 ذهب المؤلفان إلى أن الحاجة إلى تعديل **حقوق المساواة** تشير إلى أنه منذ ذلك التاريخ لم تُظهر المحكمة العليا أية دلائل على تطبيق معايير دقيقة تحسم حالات التفرقة بين الجنسين[2]. فلا شيء في اللغة المستخدمة في الحكم «تتبع.. نظرة القرن التاسع عشر إلى وضع النساء وظيفتهن في المجتمع» وينتهيان إلى أنه إذا ما سلمنا بالتطبيق المحدود جداً للتعديلين الخامس والرابع عشر بالنسبة للنساء ـ فإن الطريقة الوحيدة لتأكيد التفرقة الجنسية المشروعة هي من خلال تعديل صريح يحرمها.

ولقد حدث تغير سريع منذ كتابة هذه المقالات في النظرة القضائية لوضع النساء القانوني، ولا شك أنه حفزتها الحركة الجديدة المناصرة لقضية المرأة، وموافقة الكونجرس على تعديل حقوق المساواة. وفي عام 1971 في حكم كان علامة مميزة، وجدت المحكمة العليا في النهاية أن التفرقة القانونية بين الجنسين انتهاك لبند الحماية المتساوية في المادة الرابعة عشر المعدّلة. وفي قضية «ريد ضد ريد» أبطلت تشريع «أداهو»[3] الذي كان يفضل تلقائياً الذكور على الإناث في إدارة التركة في ظروف يتساوى فيها الجانبان من حيث علاقتهما بالمتوفى[4] في حين أن محكمة «أداهو» قد أعلنت أن «الطبيعة ذاتها قد أقرت التمييز (بين الجنسين) وأن هذا التشريع لا يقصد به التفرقة وإنما تخفيف مشكلة حضور الجلسات»[5]. ولقد قررت المحكمة العليا أن تشريع التفرقة لا يرضى حتى أقل قدر من معيار الحماية المتساوية. وكان القرار كما يلي:

(1) جونسون وناب: «التفرقة القائمة على أساس الجنس بواسطة القانون» 676.
(2) براون «تعديل حقوق المساواة» 881 ـ 882.
(3) «أداهو» ولاية في شمال غرب الولايات المتحدة (المترجم).
(4) قضية «ريد ضد ريد» 404 الولايات المتحدة 71 (1971).
(5) مقتبس من كتاب «جنسبرج» ص61 ـ 62.

«إعطاء تفضيل قضائي لأعضاء من أحد الجنسين على أعضاء من الجنس الآخر، فقط لاستكمال حذف الجلسات بموضوعية ـ يعني الإقدام على نفس نوع الاختيار التشريعي التعسفي الذي حرمته مادة الحماية المتساوية في المادة الرابعة عشرة المعدّلة؛ ومهما قيل من القيم الإيجابية لتجنب الخلافات داخل الأسرة، فإن الاختيار في هذا السياق ربما كان غير قانوني من الناحية القضائية إذا أقيم فقط على أساس الجنس. . »[1].

وعلى حين أن القرار في هذه القضية يكشف لنا أن المحكمة لم تعد على استعداد للزعم بأن أية مصلحة للأسرة لها الأولوية تلقائياً على حقوق المرأة، وأنها على استعداد لأن نفرض معياراً أكثر دقة «للعلاقات المعقولة» أكثر مما كان في الماضي، ولا يزال العبء يترك للمدعى البرهنة على أن التفرقة التي يقول بها التشريع غير معقولة.

أعظم تقدم باهر في السبعينيات في هذه المنطقة هو اعتراف بعض القضاة من المحكمة العليا أن الجنس، مثل العرق، والأصل القومي والغريب هو تصنيف «مشكوك فيه ذاتياً» ومن ثم فالشرائع التي تنطوي على تفرقة تقوم على الجنس لا يمكن أن تكون صحيحة بمعيار «التصنيف المعقول»، بل لا بُدَّ أن تخضع لتدقيق بمعيار أشد دقة؛ هذه النظرية قد أقرتها لأول مرة المحكمة العليا في كاليفورنيا عام 1971[2]. ولقد ترددت حجتها إلى حد كبير، بعد ذلك بعامين، في حكم أصدرته المحكمة العليا في الولايات المتحدة بالأغلبية، ذهبت فيه إلى أن الجنس هو، في الواقع، تصنيف مشكوك فيه، وفي قضية «فرونتيرنو ضد ريتشاردسن»[3]. ضابطة من القوات الجوية طعنت في دستورية المطلب الذي يطلب منها ـ لكي تدعى أن زوجها «تابع لها» [أو أنها تعوله] حتى يحصل على بعض المنافع ـ فإن عليها أن تثبت أنه معول لها بأكثر من نصف وسائل التعيش، في حين أن الرجل في الخدمة العسكرية يستطيع أن يدعى أن زوجته «معولة له» بغضّ النظر عن

(1) ريد في 76 ـ 77.
(2) جان سيلر ضد كيربي (عام 1971).
(3) «فرونتيرنو ضد ريتشاردسن» 411 الولايات المتحدة 677 (1973).

اعتمادها الفعلي عليه. وعلى حين أن ثمانية من القضاة وافقوا على أن مطلب التفرقة غير دستوري، بوصفه انتهاكاً لبند الحق الواجب، للمادة الخامسة المعدّلة، نجد أن أربعة فقط من القضاة انضموا لرأي المحكمة القائل بأن التصنيف بناء على الجنس «مشكوك فيه ذاتياً». وقد ذهبوا إلى أنه:

«طالما أن الجنس مثل العِرْق، والأصل القومي هو خاصية ثابتة تحددها فقط حادثة الميلاد، فإن فرض المعوقات الخاصة بالجنس سوف يبدو انتهاكاً للمفهوم الأساسي لنظامنا القائل بأن الأعباء القانونية لا بد أن يكون لها علاقة ما بالمسؤولية الفردية. .».. وأن التمايز بين الجنسين على أساس مثل هذه الحالات التي لا شك فيها مثل الذكاء، والإعاقة البدنية، يجعلها في صف واحد من المعايير المعترف بأنها مشكوك فيها هو أن الجنس خاصية كثيراً ما لا تكون لها أية علاقة بالقدرة على الإنجاز أو المساهمة في المجتمع. ونتيجة لذلك فإن التمييزات القانونية بين الجنسين كثيراً ما تكون لها نتيجة تثير الأحقاد عندما تهبط بطبقة الأنثى بأسرها إلى وضع قانوني أدنى، دون النظر إلى القدرات الفعلية للأعضاء الأفراد[1].

إن الأسلوب الوظيفي في التفكير من النساء عند الأرسطيين وأتباع روسو ـ كما رأينا في الأحكام القضائية السابقة، يبدو هنا أنه يستبعد منظوراً شبيهاً بمنظور أفلاطون في الكتاب الخامس من محاورة «الجمهورية». الاعتراف بأن جنس الشخص هو خاصية تحددت على نحو عارض ليس هو ـ أو هي ـ مسؤولاً عنها، وأنها كثيراً ما لا يكون لها أي علاقة بقدرات ذلك الشخص. أدى بغالبية المحكمة أن تقرر، كما فعل أفلاطون، أن مَنْ يستطيع أن يفرق بين الجنسين، من أي جانب لا بد أن يتحمل عبء البرهان بأن هذه التفرقة لها ما يبررها.

---

(1) «فرونتيرو» في 686. وهناك ضربة قوية وجهت إلى الرأي القضائي التقليدي عن جنس الأنثى في حكم للمحكمة العليا عام 1975 الذي قرر بأغلبية الآراء وبصراحة «لم تعد الأنثى مخصصة للمنزل ورعاية الأسرة فحسب، والذكر فقط للأسواق وعالم الأفكار. .» قضية «ستانتون ضد ستانتون 421» الولايات المتحدة 70، في 14 ـ 15 (عام 1975).

غير أنه سيكون يقيناً من الأحكام المبتسرة، أن نعلن استدلالاً وظيفياً عن النساء بواسطة أحكام قضائية منقرضة. على حين أنه ليس هنا المكان لتقديم تاريخ حديث للوضع الدستوري الدقيق. لتشريعات التفرقة بين الجنسين[1]. فمن الأهمية أن نعترف أن الميل القديم لتقرير الحقوق القانونية للنساء بالتساؤل عما هي وظيفة المرأة لا يزال موجوداً في بعض المحاكم العليا في صورة مقنّعة، رغم أنه لا يوجد شيء كهذا في العلن. هناك قراران صدرا في عام 1974 وعام 1976 يشيران إلى أن موضوع الحمل لا يزال من الموضوعات التي نجد أن الغالبية العظمى من أعضاء المحكمة العليا ليسوا على استعداد لمعاملة النساء فيها على أساس أنهن موجودات بشرية متساوية، فرغم الميول الحديثة عند الغالبية العظمى من أعضائها لنبدأ النظرة الوظيفية العتيقة بالنسبة للنساء ودورهن «الطبيعي» داخل الأسرة. وكان الموضوع في القضيتين هو الوضع القانوني لبرامج تأمين إعاقة الموظف، وهو يستثنى بصفة عامة من الحصر الإعاقات المرتبطة بالحمل من مجال التغطية.

(1) واجهت المحكمة العليا منذ وقت قريب عدداً من القضايا الصعبة، التي اختبرت فيها التفرقة بين الجنسين ضد مركب الحماية المتساوية للمادة الخامسة المعدلة، أو ضد العنوان ولائحة الحقوق المدنية لسنة 1964 انظر مثلاً «كان ضد شقين» 416 الولايات المتحدة 351. (عام 1974) «شلزنجر ضد بالارد» 419 الولايات المتحدة 498 (1975). «كاليفانو ضد وبستر» 430 الولايات المتحدة 313 (1977). لوس أنجلوس «قطاع الماء والقوي» ضد مانهارت، 435 الولايات المتحدة 702 (1978). وقد انقسمت المحكمة حيال هذه القضايا. وبعض هذه القضايا حسمت بهامش ضئيل جداً، أما بالنسبة للقضاة المتعاطفين أكثر مع قضية المرأة، كان العامل الحاسم هو هل التفرقة المطروحة تقوم على تعميمات عتيقة ومنبوذة عن قضية النساء، أو الدور النمطي الذي فرضه المجتمع طوى لا على النساء.. » أم أنها تخدم «الغرض المسموح به لكي يصلح المجتمع المعاملة الطويلة المتباينة للنساء». وليس ثمة شك في تحقيق إصدار قرارات متكافئة فيما يتعلق بالتفرقة القانونية المبرمجة بين الجنسين، في عالم فيه الكثير من النساء لا سيما العجائز شكل المجتمع حياتهن وتوقعات الحياة بطريقة ليس فيها مساواة. انظر «المحكمة العليا عام 1974 ـ مجلة هارفارد للقانون» مجلد 89 عدد 1 ص96 ـ 103 لدراسة نقدية لأحكام المحكمة في القضايا المبكرة.

في قضية «جدولدج ضد أيللو» ـ مع ثلاثة من المشتركين في وجهة النظر «التصنيف المشتبه فيه» التي لا تزال تقسم الجنس، فقد ذهبت المحكمة إلى أنه لما كان الحمل حالة بدنية موضوعية ذات خصائص فريدة، فإن التفرقة على أساس الحمل لا تُعدّ تفرقة مبنية على أساس الجنس. ومن ثم فقد قررت المحكمة أن حالة برنامج التأمين للمعاقين الذي يستبعد الإعاقات المرتبطة بالحمل لا ينتهك المادة الرابعة عشرة المعدّلة من بند الحماية المتساوية[1]. ولقد لاحظت كاترين بارلت وهي تراجع القضية أن حجة المحكمة بشأن تفرد الحمل، ضعيفة للغاية، طالما أن البرنامج يغطى «بالفعل كل حالة إعاقة أخرى.. بغض النظر عن حالتها الاختيارية، أو سلوكها المتوقع، أو تفردها أو أنها حالة «اعتيادية مألوفة». والأمثلة الواضحة في مثل هذه الحالات هي التعقيم الاختياري، وأنيميا الخلايا المنجلية، وعمليات استئصال البروستاتا، وعمليات تغيير الجنس، والأضرار الناجمة عن الحوادث أثناء السكر[2]. والواقع أن قرار المحكمة بُنى أساساً، على الحجة التي تقول إن قابلية تنفيذ البرنامج من الناحية المالية ستكون عرضة للخطر لأنها تشمل العجز الموجود في الحمل الطبيعي الذي يصعب فيما يبدو أن يكون مبرراً مشروعاً في حالة تتعلق بالحق الأساسي للمواطنين في أن يعاملوا على قدم المساواة أمام القانون «وحقهم المدني الأساسي» في أن يحملن أطفالاً. لو أن شيئاً لا بد أن يتمّ استبعاده لدواعٍ اقتصادية، فلماذا يكون الحمل؟ كان جواب المحكمة غير مقنع:

«على حين أنه من الصواب أن نقول إن النساء وحدهن هن اللائي يكن حوامل، فإنه لا ينجم عن ذلك أن كل تصنيف تشريعي بخصوص الحمل، هو تصنيف يُبنى على أساس الجنس كالحالات المتطورة في قضايا «ريد» فما سبق، و«فرونتيرو» فيما سبق؛ فالحمل الطبيعي يمكن تعريفه بأنه حالة بدنية ذات خصائص فريدة..»[3].

(1) «جولدج ضد أيللو» 417، الولايات المتحدة 484 لسنة 1974.

(2) «الحمل والدستور: مصيدة التفرد» 1962.

(3) «جولدج» في 496 حاشية 20.

وما يفترض أن تعنيه هذه الجملة الأخيرة الغامضة أبعد من أن يكون واضحاً. إذ يبدو من غير المعقول أن أقل ما يقال في الموضوع أنه بالنسبة للمحكمة التمييز بين الحمل وجميع الإعاقات الأخرى التي يشملها البرنامج على أساس إما موضوعيته أو تفرده. إذ كيف يمكن لمن بُترت ساقه أو أصيب بمرض الحصبة أو ما إلى ذلك ـ أن لا يقع في نفس الفئة؟

وفي القضية الثانية «شركة جنرال إليكتريك ضد جلبرت» التي حكم فيها في ديسمبر 1976 خطة تأمين لعجز مماثل يشبه استبعاد الحمل اختبر ضد بند التفرقة على أساس الجنس في لائحة الحقوق المدنية لعام 1964. وقد بنت حكمها في قضية «جدولدج»، وخفضت بصفة خاصة من فرص العمالة المتساوية لعام 1972 بمبادىء توجيهية تحدد أن العجز المرتبط بالحمل يجب أن يعامل في سياسة التوظف وممارساته كغيره من ألوان العجز المؤقت، قررت المحكمة أن استبعاد الحمل من خطة منافع حالات العجز. . التي تزودنا بها التغطية العامة ليس تفرقة تقوم على أساس النوع على الإطلاق. . »[1].

والفكرة نفسها التي تقول «إن التصنيف الذي يدور حول الحمل لا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بجنس النوع هو إهانة للإحساس العام. وكما أشار

(1) «شركة جنرال الكتريك ضد جلبرت» 429 الولايات المتحدة 125 لعام (1976) [والتشديد من عندنا]. انظر أيضاً شركة «ناشفيل جاز ضد ساتي» 434 الولايات المتحدة 136 لعام 1977. التي قررت فيها المحكمة أيضاً، استشهاد جلبرت ـ أي استبعاد الحمل عن خطة المنافع لأية إعاقات أخرى «ليس تمييزاً مبنياً على أساس النوع». لكنها قررت ـ لأغراض أقدم ـ أن إجازة الحمل لا يمكن أن تعامل بطريقة مختلفة عن الأشكال الأخرى من الإجازات. ويبدو أن الغالبية العظمى من أعضاء المحكمة هنا قد اتبعت خطاً رقيقاً لخصه المستشار ستيفن في حكمه على النحو التالي:
على الرغم من أن محاكمة جلبرت لم تشأ أن تذهب إلى أن التمييزات ضد الحمل ـ إذا ما قورنت بالإعاقات البدنية الأخرى ـ هي تفرقة تقوم على أساس الجنس. فيمكن أن يكون من الصواب رغم ذلك أيضاً أن التفرقة ضد الحامل، أو الموظفات الحوامل، إذا ما قورنت بالموظفين الآخرين تشكل تفرقة تقوم على أساس الجنس (ناشفيل في 155).

المستشار «ستيفن» في حكمه المخالف: إن أي برنامج يستبعد الإعاقة المترتبة على الحمل على أساس «التعريف» إنما يفرق على أساس الجنس طالما أن القدرة على أن تصبح حاملاً هي التي تفرق أساساً بين الأنثى والذكر»[1].

غير أن المشكلة هي أن الطريقة التي ينظر بها إلى النساء عبر القرون، تؤدي إلى عجز كثير من الناس ـ بما في ذلك الغالبية العظمى من المستشارين في المحكمة العليا ـ عن إدراك التفرقة ضد الحمل على أنها تفرقة ضد النساء، فبدلاً من أن يستدلوا من واقعة أن الحمل هو خاصية يتميز بها أساساً جنس الأنثى، نتيجة تختلف عن الإعاقات الأخرى هي تفرقة ضد النساء، فإنهم يصلون إلى نتيجة تقول إن الحمل هو تلك الوظيفة الطبيعية المألوفة للمرأة وأنها بطريقة ما فريدة، وليست كالإعاقات الأخرى على الإطلاق. على نحو ما أشار «بارلت» بصدد قضية «جدولبرج»:

«إن قرار المحكمة. . . يعكس تصوراً سيئاً عن الحمل، ويختلف اختلافاً عميقاً عن جميع ظروف الإعاقة الأخرى التي تصيب الجنس البشري. الفكرة التي تقول إن الحمل يختلف عن ألوان العجز الأخرى فيما يخص برنامج التأمين عن الإعاقة يوحى بالمجموعة النمطية المألوفة التي تقول إن النساء تختص بالمنزل وتربية الأطفال. وما أن تترك المرأة العمل ليكون لديها أطفال فإنها لا تحسب من بين القوة العاملة. وعلى الرغم من أن الحمل يقعد المرأة عن العمل فإنه ليس «عجزاً أو إعاقة»، إنما هو بركة تريد كل امرأة أن تحققها من أعماقها، وأن النساء يساعدهن ـ وهذا ما يحدث وينبغي أن يحدث ـ أزواجهن وليس الدولة. وتظهر هذه الأنواع النمطية محفورة بعمق، ومرتبطة بالمعتقدات الأساسية عن مكانة المرأة في العالم بوصفها مربية أطفال. ومن الواضح أن المحكمة لم تلاحظ أنهن لا علاقة بهن بالأغراض المعلنة عن برنامج التأمين للعجز أو الإعاقة[2].

(1) جنرال إليكتريك في 162.

(2) «الحمل والدستور» 1563 ـ 1564.

وعلى حين أنه سيبدو من السخف أن نرد تجربة الحمل بأسرها إلى وضع العجز أو الإعاقة. فلا شك أنها حالة تتضمن درجات مختلفة ودوام العجز أو الإعاقة لنساء مختلفات تمنعهن، مؤقتاً، من مواصلة حياة العمل الطبيعية. ورفض الاعتراف بهذه الجوانب من الإعاقة واختلاف النساء عن الرجال كما يمكن مقارنتها تماماً بالإعاقات الأخرى التي يخبرها الناس طوال حياتهم يساوى القول بأن حياة النساء بأسرها ينبغي أن تكون محدودة ومشروطة بعوامل الحمل وميلاد الطفل. وأمثال هذه الأحكام التي أصدرتها المحكمة العليا منذ وقت قريب مع نظرة «التفرد» إلى الحمل تساوى في نتائجها إعادة تأكيد قوى لوضع النساء بوصفهن طبقة ثانية في جميع مجالات الحياة خارج أعمال المنزل.

وهكذا فإنه على الرغم من الميل المضاد للأقلية من المستشارين، فإن غالبية أعضاء المحكمة العليا، يواصلون الاعتماد على المزاعم الضمنية. عن الدور الطبيعي والمناسب للمرأة، ووظيفتها ووضعها داخل الأسرة لكي يتم الأخذ بالتفرقة ضدها؛ أربعة فقط من مستشاري المحكمة العليا ـ اعتزل أحدهم ـ اعترفوا أن الجنس كواقعة مصادفة للميلاد، وبمعنى مماثل لتلك الخصائص المرتبطة بالعرق والأصل القومي ـ مشكوك فيه ذاتياً كتصنيف تشريعي. ولقد واصلت الغالبية العظمى من المحكمة إذن الحكم في قضايا تتضمن تفرقة تقوم على أساس الجنس بمعيار أكثر تسامحاً «ومعقولية»، وبعدد من قراراتها الحديثة التي تخدم في أن تجعلنا واعين أن الأحكام المبتسرة القديمة حول ما هو معقول بخصوص الفروق بين الجنسين لم تختف تماماً على الإطلاق[1].

---

(1) هذا النمط من الاستدلال عن التفرقة القانونية بين الجنسين ليس، بالطبع، فريداً بين القضاة. فالسنيور «ارفين» وهو يصدّق بوضوح على هذه النظرة الوظيفية ـ اقترح أن تعديل حقوق المساواة ينبغي صياغته بحيث يسمح بالتمييزات القانونية بين الجنسين «التي تقوم على فروق فسيولوجية أو وظيفية بينهما». . «النساء وتعديل حقوق المساواة» نشرته كاترين ستمبسون. سلسلة وثائق الكونجرس نيويورك ولندن 1972 صxiii وانظر أيضاً ص521 ـ 522. والاعتراف كما نفعل الآن بما في اللامساواة من عنصرية وانحراف التي يمكن تبريرها عن طريق =

مراجعتنا للمواقف القضائية تجاه التفرقة القائمة على أساس الجنس في قانون الولايات المتحدة. أثبتت أنه على الرغم من التغير الواضح السهل الذي بدأ يحدث في سنوات حديثة جداً. إن دراسة أنماط من استدلال الفلاسفة السياسيين عن النساء ليست سرية أو خافية على الإطلاق. إن التفرقة بين الجنسين بالنسبة لحقوقهن وواجباتهن السياسية الأساسية. فرصهن في التعليم والعمل، ووضعهن الاجتماعي والاقتصادي، حقوقهن وواجباتهن بالنسبة لبعضهن البعض من حيث العلاقات الشخصية، أخذت بها المحاكم على أسس مشابهة لتلك الأسس التي لجأ إليها الفلاسفة. ومثلهم زعمت الهيئة القضائية أنه لا مندوحة من البنية التقليدية للأسرة كانوا أكثر استعداداً للإشارة إلى دور النساء ووظيفة النساء من الاعتراف بأهمية حقوق النساء وقدراتهن. ولقد مالوا كذلك إلى رؤية خصائص «الأنوثة» ورقة النساء واعتمادهن على من حولهن كعوامل لا يمكن أن تتغير ـ بوصفه الوضع «الطبيعي» للنساء ـ بدلاً من الاعتراف بأنها إلى حد كبير نتائج للظروف الأبدية للمجتمع في الماضي والحاضر. وهم مثل أرسطو وروسو كثيراً ما ذهبوا إلى أن السؤال الأبدي هو: «**من أجل** ماذا وُجِدتْ النساء؟».

= الفروق الوظيفية بين الجنسين، على نحو ما عرفها وطورها الفلاسفة من الرجال وسيطرة النظام التشريعي الرجال، فإننا نستطيع أن نرى عقم أمثال هذه التعديلات «لحقوق المساواة». هويت، ضد وجوسارت، وموللر، وحتى برادويل ـ جميع القضايا الشهيرة تؤكد أن اللامساواة القانونية للنساء يمكن أن تظل كما هي بلا أدنى تأثر.

# الفصل الثاني عشر

## خاتمة

تستهدف هذه الدراسة الإجابة عن سؤالين طرحناهما في البداية. . **يتناول أولهما** ما إذا كان بإمكان الفلسفة السياسية في شكلها المتعارف عليه حالياً أن تشمل المرأة ضمن موضوعاتها على قدم المساواة مع الرجل. **والسؤال الثاني** يدور حول ما يمكن أن نتعلمه بشأن تحليل كيفية تناول المرأة في الفلسفة السياسية بشأن اقتراع النساء السياسية والرسمية والتي لم تؤد إلى المساواة الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية الحقيقية بين الجنسين. وفي هذا الفصل الأخير سوف يتم استخدام نتائج هذه الدراسة لصياغة إجابتين عن هذين السؤالين على التوالي.

المكان الوحيد في الفلسفة السياسية الذي تمَّ فيه ضم المرأة فعلاً على قدم المساواة مع الرجل كان في **طبقة الحراس** عند أفلاطون في «الجمهورية». ففي «الجمهورية» يؤدي إلغاء الجانب الشخصي من الحياة، وتنظيم النسل. . وجعل رعاية الأطفال وجميع الوظائف المحلية أموراً اجتماعية مشتركة، يؤدي ذلك كله، في طبقة الحراس من الرجال والنساء إلى تعليم واحد وعمل واحد. ويتم تصور الفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة في أضيق الحدود. كما يتم الحد من المهام التقليدية للمرأة، لتقتصر فقط على المجهودات الفسيولوجية الخاصة بالحمل والرضاعة. وهكذا يصبح نساء طبقة الحراس في منزلة مساوية لخصائص الرجال في الوقت الذي يكون فيه الحديث عن «الحقوق» الفردية في سياق محاورة الجمهورية حديثاً لا معنى له.

يوجد في جميع أعمال الفلاسفة الذين ناقشناهم ـ وكذلك في محاورة

«القوانين» لأفلاطون ـ منطقة متميزة للحياة الأسرية الخاصة، بمنأى عن مجال الحياة العامة، مما يؤدي إلى المبالغة في تقدير الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة، إلى إدراك أن النساء يناسبن أساساً وظائف «أنثوية» خاصة في محيط المنزل، وبالتالي يبرر احتكار الرجال للعالم الخارجي بأسره. دعنا الآن نرى ماذا يحدث عندما نتخيل انضمام المرأة كشريك مناظر للرجل في جميع النظريات التي قمنا بدراستها. هل مثل هذا الافتراض سوف يغير النظريات تغيراً ذا مغزى؟ هل يثق فيهم بغض النظر عن الشكل، أم يكشف تناقضات لا تكون ظاهرة طالما زعمنا أن النساء مستبعدات عن المقدمات والنتائج النظرية الرئيسية؟ وبعد تطبيق هذا الافتراض على كل من الفلاسفة السياسيين كل بدوره، هل سيتم وضع هذه الدلالات الهامة بشأن التعديل الضروري لأية نظرية سياسية، وذلك من حيث معاملة المرأة ككيان مساوٍ للرجل.

إن المشكلات **العملية** في المجتمعات التي وصفها «أفلاطون في محاورة القوانين» وأرسطو في كتاب «السياسة» ـ التي سببها تحول النساء إلى مواطنات مشاركات في الحياة العامة مشاركة تامة مثل الرجال، والتي ستخفف منها إلى حد ما مؤسسة الرق. غير أن هذا «الحل» يمكن أن يكون حلاً جزئياً فحسب. لأنه لا أفلاطون ولا أرسطو يكون سعيداً بالاحتكاك الطويل في المستقبل بين الأطفال الأحرار والعبيد ولهذا فمن المشكوك فيه جداً أن نتوقع أن تسير إدارة المنزل مع أفضل مصالح الأسرة لو تركت تماماً في أيدي العبيد دون إشراف من ربة الأسرة. ولا أحد ينكر أن سلامة المنزل الخاص بكل مواطن في هذه المجتمعات الذي تكون فيه الحياة المدنية بالغة الأهمية، تعتمد إلى حد كبير على واقعة أن النساء في حالة أرسطو مستبعدات تماماً من مجال الحياة العامة، وفي «محاورة القوانين» لأفلاطون يلعبن دوراً ثانوياً جداً.

وعلى الرغم من ذلك توجد مشكلات أخرى أشد عمقاً ينطوي عليها افتراض المساواة التامة للنساء في الدولة المثالية الثانية لأفلاطون، والسياسة التي يفضلها أرسطو. لأنهما معاً يدركان الأسرة بوصفها جانباً من الملكية

الخاصة تشكل فيه الزوجة نفسها مكوّناً رئيسياً، فالمواطنون الذكور في هذين المجتمعين **يملكون زوجاتهم**، ومن الواضح أن ذلك لا يمكن أن يحدث إذا ما كان الرجال والنساء متساوين. وكما سبق أن أوضحنا في الفصل الثالث، فإن أفلاطون لم يستطع أن يتصور درجة المشاركة. في الحياة المدنية التي يمكن أن يقوم بها الحراس النساء في «الجمهورية» على نحو ما يحدث للزوجات الخصوصيات في «محاورة القوانين»، على الرغم من واقعة أن اقتناعاته عن إمكانات النساء قد أصبحت أقوى في السن الذي كتب فيه «القوانين». وفي المجتمع الفاضل الثاني لا بد من فرض طبيعة المرأة عليها وذلك حتى يتلاءم مع دورها كزوجة. أما في كتاب «السياسة» لأرسطو، فإن حياة الأسرة تعرّف صراحة خارج نطاق السياسة التي تشمل الأب فقط. ومن الواضح أنه ينبغي إدخال تغيرات قوية في هذه المفاهيم عن الأسرة، حتى يُسمح للمرأة أن تكون عضواً على قدم المساواة مع الرجل سواء في الحياة الأسرية أو كمواطنة. لا بد للأسرة أن تظهر كمؤسسة يدعمها الأعضاء الراشدون كنظراء تماماً بدلاً من النظر إليها على أنها موضوع للملكية، أو كشرط ضروري لتزويدنا بالورثة أو للوفاء بالاحتياجات اليومية. ويعد ذلك انسلاخاً جوهرياً من الأفكار اليونانية المعاصرة التي لم يعد يصلح لها لا كتاب السياسة لأرسطو المبنى على العرف، ولا حتى كتاب القوانين لأفلاطون.

وفضلاً عن ذلك ففي كتاب «السياسة» لأرسطو لا تزال تُطرح مشكلات أكثر جدية عندما افترض المعاملة المتساوية بين الرجل والمرأة. ويعتمد التصور الغائي الذي تقوم عليه فلسفة أرسطو السياسية كلها ـ على افتراض أن كل الأعضاء الآخرين من السكان ـ العبيد والحرفيين وكذلك النساء ـ قد وجدوا فقط لكي ينجزوا المهام التي تخص كلاً منهم تجاه الأقلية الأخرى من الرجال الأحرار الذين يشاركون مشاركة تامة في الحياة العامة. وقد تمَّ تعريف «طبيعة» كل مجموعة من الناس وفقاً لأدائها الأمثل لوظيفتها المتعارف عليها على النحو المرضي. فإذا ما منحت المرأة مكانة مساوية للرجل داخل طبقة المواطنين، فسوف يتقوض بالكامل أساس النظرية

الوظيفية عند أرسطو، ولو أنه أنكر الطبيعة الدونية للنساء. والحجة التي على أساسها يقمن بأداء الوظائف في الحياة المعاصرة في أثينا، كما أن حجته المتوازنة عن الطبيعة الدونية للعبيد سوف تعرض للخطر. فما أن يحدث أنه لم يعد ثمة اتفاق حول الطبيعة الدونية للنساء وضعفهن العقلي؛ ولا أنها قد وجدت فقط بهدف المحافظة على استقرار الأسرة وأمانها وإنجاب الورثة الشرعيين وتربيتهم ـ فكيف يمكن عندئذ الإبقاء بشكل مستمر على طبقة العبيد وحدها بهدف القيام بوظيفتهم في تقديم الخدمات، أو قل الشيء نفسه عن طبقة الحرفيين بسبب الأعمال التي تصادف أن يقوموا بها، فهم لا يصلون بالتالي للحياة السياسية؟. إن توحيد أرسطو للوضع الهيراركي القائم مع ما هو طبيعي وضروري وحسن، لا يمكن أن يصمد أمام تحرر النساء واشتراكهن في الحياة السياسية. فنظام أرسطو السياسي يقوم بشدة على أساس التباني الاجتماعي، فإذا ما تمَّ التغاضي عن أي من مفاهيم عدم المساواة، فإن هذا النظام كله سوف يتعرض للخطر. ويصبح واضحاً مدى ضعف أساس هذه البنية عندما يتضح أن المعالجة الوظيفية للنساء لا مشروعية لها.

وعلى العكس، كان من الممكن أن يحقق إدخال روسو للنساء كمواطنات أكفاء، في جمهوريته الديمقراطية المثالية ـ الأثر المطلوب لإزالة التناقضات التي تواجه نظريته على نحو ما عليه. فسوف تحل التباين بين مبدأ المساواة وأساس التراضي في أفكاره عن الحكومة؛ واللامساواة القصوى في الأسرة التي يشكل فيها الأب الشخصية المحورية، والتي يقوم بدعمها بشكل طبيعي، ولا يمكن الاستغناء عنه. ولن تكون تصريحات روسو المثيرة للدهشة بعد ذلك عن المساواة والحرية متعارضة مع كل ما يقوله عن العلاقات بين الجنسين، وهناك أيضاً مشكلة أخرى سوف يحلها انضمام الأسرة إلى الحياة العامة، ألا وهي خطر الصراع بين الولاءات الذي ناقشناه في الفصل الثامن فيما سبق. فإذا لم تعد المرأة توجه بشكل خاص وشخصي تماماً، فمن المحتمل أن لا تكون أقل من الرجل في خطورتها على تلك الولاءات الأوسع والتي كان روسو يُقدرها تقديراً عالياً.

غير أن المشكلات التي تظهر نتيحة تحول النساء إلى نظراء أنداد هي مشكلات ضخمة في حالة روسو بل أضخم من المشكلات في حالة «القوانين» لأفلاطون، و«السياسة» لأرسطو، وبمعنى عملي هي أشد قسوة. ذلك لأن الجمهورية المثالية عند روسو تتطلب مشاركة مدنية. كما هي الحال عند أرسطو ـ ومع ذلك فإن المجال الخاص بحياة الأسرة مسألة حاسمة بالنسبة له ـ لا فقط على أسس اقتصادية، على نحو ما كان الأمر عند اليونان، وإنما كجانب بالغ الأهمية للحياة النشطة. ولقد اعترف «روسو» نفسه بأن الحرية السياسية مطلوبة جداً، وأنه سيكون من المستحيل الإنجاز بدون قيام مؤسسة العبيد بإمدادنا بالاحتياجات اليومية. ولما كان روسو لم يستطع أن يتصور هذا الوضع بشكل شرعي، فقد ظلت هذه المشكلة معلقة بغير حل، وعلى الرغم من ذلك فقد اعتبر استبعاد المرأة من الحياة المدنية مسألة طبيعية وكذلك انحصارها في مجال خاص، بناء على التعريف الوظيفي للنساء. وذلك مبعثه افتراض أن الأسرة التي يشكل فيها الأب الشخصية المحورية شيئاً طبيعياً.

دعنا نحاول أن نتصور المساواة بين الجنسين في جمهورية روسو:

**أولاً**: لا بد أن تتغير بنية الأسرة تغيراً جذرياً حتى تنسق مع حقوق المساواة والمسؤوليات الخاصة بكل عضو من أعضائها الناضجين. وينبع تصور روسو كله للعلاقات بين الرجل والمرأة، والذي يمكن أن ينقلب رأساً على عقب ـ ينبع من خوفه البالغ من فكرة التبعية، فيما عدا على الشخص الذي يمكن للمرء التحكم فيه. . وفضلاً عن ذلك فسوف يتعين على الزوج والزوجة أن يصبحا قادرين على الوثوق بعضهما ببعض وهو الأمر الذي يبدو أن روسو لم يستطع أن يتخيله. ومرة أخرى لم يعد من الممكن الإشارة إلى المرأة، والنموذج الكامل للحياة وفقاً لاحتياجات الرجل فقط، كما هو غير ممكن بالنسبة للرجل أيضاً. وتأخذنا هذه المتطلبات أبعد كثيراً من «إميل» و«صوفي»، ومن نساء «جنيف» العفيفات اللائي صورهن روسو بطريقة مثالية.

**ثانياً**: إذا كان من شأن المرأة أن تتساوى مع الرجل في الجانب

السياسي فإنه يتعين عليها هي أيضاً قضاء مدة من الوقت ليست بقليلة في الاجتماعات السياسية وعدة أنشطة عامة أخرى. وفي نفس الوقت الذي يقول فيه روسو إن التعليم الرسمي للمواطنين يجب أن يصبح عاماً، يكون من الواضح أنه يعتبر التربية المبكرة للأطفال نشاطاً خاصاً، ويرى الأسرة كملجأ للرجال من المتطلبات المرهقة للعالم الخارجي؛ فإذا ما كان يجب على الراشدين من الرجال والنساء أن ينشغلوا بالنشاطات الاجتماعية كواجبات وطنية لفترة طويلة، فمن الذي سيدعم هذا القطاع الخاص من الحياة ـ وأعني به الأسرة ـ والذي يرى روسو أنه بالغ الأهمية؟. ومن الواضح أنه سيكون من الواجب القيام بالعديد من التغيرات الكبيرة في مجال خصوصية الكيان الأسري، حتى نسمح للنساء بالمشاركة مشاركة تامة في حقوقهن كمواطنات.

فسوف يبدو، بالتالي، على الأقل في مجتمع يقوم على مبدأ المساواة، أن المرء لا يستطيع أن يحقق كلاً من الحياة المدنية، بكثافة شديدة، وكذلك الخصوصية التامة في الحياة الأسرية دون التقسيم الثنائي لمجالات العمل بين الجنسين ويجب ـ في المجتمع الذي نظّمه «روسو» التضحية بشيء ما، في سبيل أن تصبح المرأة مساوية للرجل ـ أما مدى المشاركة المدنية المطلوبة منها كمواطنة أو تجنب الطبقة الموجودة لخدمة الآخرين، أو الخصوصية التامة للحياة الأسرية والملكية.

أما بالنسبة «لجون ستوارت مل» فإن إشراك المرأة لم يعد مسألة افتراضية فحسب، ذلك لأنه قام بجهد وعزم لتحرير المرأة داخل حق المواطنة. وعلى الرغم من حجته التي كانت راديكالية في عصره ـ القائلة بأنه يجب إتاحة الفرص السياسية، والتعليمية، والوظيفية للمرأة على الرغم من ذلك ـ افترض أن مقتضيات الحياة الأسرية ستحد من استغلال كل امرأة لهذه الفرص بالكامل، إلا إذا كانت غير متزوجة وهذه المجموعة من النساء ستظل أقلية. والتغلب على هذه القيود وإحداث مساواة دائمة تستفيد منها المرأة المتزوجة وغير المتزوجة، سوف يتطلب تبديلاً جذرياً في مفهوم «مل» عن الأسرة، وعلاقتها مع العالم الخارجي. أما بالنسبة لآرائه عن العمل

المنزلي، والعناية بالأطفال والمهام الواجبة في الأسرة المستقلة القائمة بذاتها، وأنها بالضرورة عمل المرأة ولا تتقاضى عنه أجراً فإن جميع هذه الآراء سوف يتعين التخلي عنها إذا ما أرادت المرأة أن تحقق شيئاً في سبيل المساواة الحقيقية مع زوجها.

وبما أنه وافق على فكرة التمثيل النيابي كبديل عملي عن الديمقراطية المباشرة، فإن طبيعة المشاركة السياسية في دولة «مل» الليبرالية لا تستهلك الكثير من الوقت، وبالتالي حتى تخلق مشاكل عندما نفترض المساواة للمرأة مع الرجل، رغم أنها بالتأكيد تخلق بعضها منها. فنحن مثلاً نجد أن «مل» نظر إلى هيئة المحلفين على أنها جانب من النشاط التربوي الهام للمواطنة. ومع ذلك فلا يمكن أن نتصور أنه يمكن أن يخالف قرار المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1961، الذي ينص على أن المرأة هي «محور البيت والحياة الأسرية»، ومن ثم لا ينبغي أن تكون عرضة للخدمة الإلزامية في هيئة المحلفين. وقل مثل ذلك في التربية السياسية التي اقترحها «مل» نتيجة لتطبيق الديمقراطية في ساحة العمل، والمشاركة المباشرة في الحكومة المحلية التي لن تكون متاحة كثيراً للسيدات المتزوجات[1] ويقول مل، على نحو مباشر، إنه يجب على المرأة الانتهاء مما وصفه بمسؤولياتها المنزلية، وذلك قبل قيامها بالأنشطة والواجبات الخارجية، وعلى الرغم من ذلك فإن المسألة الأكثر أهمية هي أنه في الوقت الذي كتب فيه «مل» هذه الكتابات، كانت الأسرة والحياة الاقتصادية قد أصبحتا منفصلتين تماماً بعضهما عن بعض، وذلك بتطور اقتصاد السوق الرأسمالي، فقد أصبح السبيل الوحيد أمام المرأة (بخلاف الوراثة الشرعية) التي تستطيع أن تحقق به مساواة اقتصادية مع الرجل هي أن تكون لديها الحرية، والقابلية للتكيف. وكذلك التدريب الكافي لتتمكن من الوقوف على قدم المساواة مع الرجل من

(1) انظر «كارول باتمان ـ المشاركة والنظرية الديمقراطية» كيمبردج 1970 ص31، 35 ودينيس ف توميسون «جون ستوارت مل والحكومة النيابية». برتستون عام 1976. ص36 ـ 43. بخصوص أفكار «مل» عن التربية السياسية من خلال المشاركة المباشرة.

حيث ترويج العمل الخاص بهما. ولا توجد، بالقطع، أي وسيلة تستطيع المرأة المتزوجة عن طريقها، مهما كانت إمكانياتها وقدراتها، أن تنافس الرجل في المجال الوظيفي في حالة ما استجابت للالتزامات التي فرضها عليها «مل».

وليس ثمة شك في أن مل ـ لا سيما في العصر الذي كتب فيه مؤلفاته ـ كان نصيراً شجاعاً للمرأة، وبعيد النظر في تفكيره. فقد رفض الاشتراك في عديد من مزاعم النظرية السياسية السابقة بشأن استبعاد النساء من مجال السياسة، والطبيعة التمثيلية للزوج في الأسرة حيث يكون عمادها الوحيد لجميع الأغراض السياسية والقانونية. غير أنه ـ مع «مل» أيضاً مجال التفرقة الدقيقة بين ما هو خاص والمجال العام، وبين الأسرة والحياة الاقتصادية. وكذلك افتراض أن الرعاية اليومية للأسرة هي وظيفة المرأة، الواجبة عليها، فقد كان من شأن ذلك كله أن يتقوض تماماً إذا ما اشتركت المرأة في نظرية «مل» التي تجعلها مساوية للرجل تماماً.

وتتأثر بهذه الضرورة التي أضفناها كل من النظريات السياسية الأربعة التي قمنا باختبار الاشتراك المفترض للنساء على قدم المساواة بالرجال ـ وذلك على الرغم من تفاوت درجات هذا التأثر. ففي الدولة المثالية الثانية عند أفلاطون، والدولة التي فضلها «أرسطو»، وفي دولة «روسو» الديمقراطية المنسوجة بدقة ـ وكذلك، إلى حد كبير، دولة «مل» الحرة ـ في كل ما سبق يعتمد مجال الحياة العامة في العديد من الحالات الهامة المقدمة بشكل منطقي على وجود القطاع الخاص في الأسرة والذي تتعرف متطلباته دور المرأة وأسلوب المعيشة وتعزلها عن المشاركة، وكذلك المكانة المتساوية مع الرجل في عالم الحياة العامة والاقتصادية. ومن الواضح أنه يجب تغيير بنية الأسرة، وتوزيع المهام والمسؤوليات بداخلها إلى حد كبير، وذلك في أية نظرية تتضمن فكرة أن المرأة موجود بشري مساوٍ للرجل ومشارك بالتساوي في المجالات العامة.

هناك عديد من الجوانب ذات المغزى لا بد أن تتغير فيها النظريات السياسية بصفة عامة، إذا ما أرادت المرأة أن تتكيف كعضو

في المجتمع السياسي مساو للرجل ولقد قام المنظِّرون السياسيون كفئة (على الرغم من «مل» كان استثناءً جزئياً مثيراً) ـ بوضع عدد من المزاعم الخاصة بالأسرة وعلاقتها بالمجتمع الذي لا يعترف بالنساء كأفراد، متساويات مع الرجال:

**أولاً**: جعلوا من الأسرة ـ على عكس ما يبدو أحياناً ـ الوحدة الأساسية لنظرياتهم، بدلاً من الفرد البشري الراشد. وكانت النتيجة المثيرة للاهتمام والواضحة في الوقت ذاته ـ هي أن العلاقات الأسرية الداخلية بغض النظر عن مدى القوة والسيطرة التي مثلها ـ تتميز بأنها خارج المجال السياسي.

**ثانياً**: أدركوا أن العلاقات الإنسانية داخل الأسرة تختلف اختلافاً كيفياً شاملاً عن العلاقات بين «الممثلين» في المجال السياسي ـ بمعنى الأشخاص البالغين المتحكمين في شؤون الأسرة. هذه الافتراضات ـ السائدة عن الموضوع الرئيسي للنظرية السياسية، وعن العلاقات الأسرية الداخلية والخارجية، من الضروري إدراك كيفية تغيرها لتتلاءم مع المساواة بين الرجل والمرأة.

ومن الواضح أن أفلاطون في محاورة «القوانين» وكذلك أرسطو، وروسو، اعتبروا الرجل عماد كل أسرة بوصفه الممثل السياسي الأوحد لها. ذلك أيضاً، وعلى نحو متناقض ظاهرياً بصورة أكبر ـ على النظريات السياسية عند كل من: هوبز، ولوك، وكانط، وهيجل، وجيمس مل ـ وذلك بسبب واقعة أن المذهب الليبرالي يقوم، افتراضاً، على أساس المذهب الفردي. وكما أدرك «بريان باري» مؤخراً، فإن «ماهية الليبرالية» هي صورة المجتمع على أنه مكون من وحدات مستقلة وتلقائية تتعاون فيما بينها فقط عندما تكون شروط التعاون تجعلها تعزز غايات كل من هذه الأحزاب[1].

والواقع أنه على الرغم من ذلك، فمن الواضح أن الأسرة تقوم في خلفية الخطاب الفردي، وليس الفرد الراشد في حد ذاته، وذلك لدى

(1) «النظرية الليبرالية عن العدالة» أكسفورد عام 1973 ص166.

الفلاسفة الليبراليين وغير الليبراليين. وعلى الرغم من مقدمات المذهب الفردي المفترضة، للتراث الليبرالي، فإن جون ستوارت مل كان الأول من بين أعضائها الذي أكّد أن مصالح المرأة ليست مدعومة بشكل تلقائي من جانب الرجل المسيطر على الأسرة التي تنتمي إليها، وبالتالي يتعين على المرأة كفرد مستقل بذاته، أن يكون لها حقوق سياسية وشرعية مستقلة. هذه المقترحات التي بدت وكأنها متطرفة على نحو خطير من خلال الآراء السائدة في أواخر القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، ظهرت كأنها بيان واضح للغاية للقيود التي فرضها المبدأ الفردي النزعة الخاص بالنظرية الليبرالية السابقة.

وعلى الرغم من ذلك فإذا كان من شأن البالغين في كل أسرة أن يُنظر إليهم على أنهم متساوون، ولهم حياتهم المستقلة، بخلاف الحياة التي يشاركون فيها بما أنهم أعضاء في أسرة واحدة. فلن يكون من الممكن تحقيق الافتراض بأن جميع اهتماماتهم مشتركة، وأنه يمكن أن يمثلها بشكل جيد واحد منهم فحسب بناء على جنسه. ولا يستطيع أحد أن ينكر أن معظم الأسر لديها اهتمامات ومصالح مشتركة فيما بينها أكثر من المجموعات العشوائية من الأفراد، وذلك بسبب واقعة أنهم يعيشون معاً، وبسبب قوة العواطف التي تربط بينهم. ومما يجب إدراكه أن هناك مجالات يمكن أن تهتم بها أسر تختلف فيما بينها أتم الاختلاف بل حتى يصارع بعضها بعضاً. غير أن ذلك يصعب أن يدركه المنظِّرون الذين يجعلون الأسرة، لا الفرد، الوحدة الأساسية في مناقشاتهم، وهناك جوانب كثيرة إما أن تختلف فيها مصالح أعضاء الأسرة وتتباعد أو تتصادم. ولقد أصبح ذلك واضحاً أكثر عندما بدأت القسمة الثنائية القديمة لأدوار الجنسين تنهار في السنوات الأخيرة. وعندما يكون لدى كل من الزوج والزوجة حياة مستقلة، لا سيما في مجال العمل، فمن الواضح أنه ستكون هناك خلافات حول رغباتهما بشأن أمور أساسية مثل المكان الذي يتعين عليهما السكن فيه على سبيل المثال إلا أنه ـ وحتى عهد قريب ـ كان يفترض في كل من القانون والنظرية السياسية أن مثل هذه الأمور يجب أن يقوم رأس الأسرة بتحديدها متمثلاً في

الرجل، وهو الافتراض الذي سيتعين التخلي عنه إذا كان بشأن الرجل والمرأة أن يكونا على قدم المساواة.

غير أن ذلك لا يعني أنه ينبغي معاملة الناس وفقاً للنظريات السياسية أو القانون، طوال الوقت كأشخاص منعزلين بعضهم مع بعض، أو أنهم ليسوا أعضاء في أسرة أو مجموعات أخرى طويلة المدى، وأنهم يختارون العيش فيها بعضهم مع بعض، وأن يشتركوا في المسؤوليات؛ ومع الوقت يتحول المجتمع ليصبح مفككاً بشكل واضح، وذلك دون الرفض التام للمجموعات التي يعيش فيها الناس حياة حميمة، ويعتمدون فيها بعضهم على بعض اقتصادياً وعاطفياً، وفي غير ذلك من المجالات. لكن في بعض الحالات فإن معاملة شخص على أنه عضو متساو مع غيره في مجموعة مترابطة بعضها مع بعض بشكل خاص، كالأسرة مثلاً، لا تكون هي نفسها معادلة للزعم بأن أوضاع ووظائف الأشخاص المختلفة في تلك المجموعة، والتعرف على حقوقه، وتحديد فرصه المثلى في الحياة وفقاً لهذه المزاعم.

وحتى في حالة التشريع وسن القوانين ـ مفترضين أن الأسرة وحدة ـ التي تنحاز ضد **الرجال**، فإن النتيجة بصفة عامة إعادة دعم وضع المرأة غير المستقل داخل هذه الوحدة، والحد من خيارات أعضاء الأسرة حول كيفية تنظيم حياتهم[1]. ولم يكن إقرار المنظِّرين السياسيين والقضاة بوجود الأسرة في حد ذاته، بل زعمهم بشأن تركيبها المبني على شخصية الأب الذي قام بتأكيد وجودها كبناء يحد من فرص الناس في حياة حرة ومبدعة ومرضية بدلاً من دعمها.

وعند هذه النقطة يجب ملاحظة أن حقيقة الأسرة هي العلاقة الاجتماعية الدائمة الوحيدة التي تمَّ الاعتراف بها بين الناس، هي حقيقة منحازة في حد ذاتها، وليس ضد المرأة فحسب، وتُعدّ الأسرة «الطبيعية»، والتي تكون الزوجة فيها مستقلة ـ أفضل في العديد من الجوانب اجتماعياً واقتصادياً على حساب الأشخاص الذين لا يشكلون جزءاً من هذه

---

(1) انظر القضايا المشار إليها في هوامش الفصل الحادي عشر فيما سبق.

الأسرة[1]. وتتكون هذه الأسر من أشخاص من جنس واحد أو من كلا الجنسين، وسواء كان هناك أطفال أم لم يكن. ويجب أن يتم وضع النظريات السياسية والقوانين على أساس الإقرار بوجود العلاقات المتعلقة باعتماد الأشخاص بعضهم على بعض، والترتيبات المعيشية التي يختارها الناس لأنفسهم، والتي ستتضمن أسرهم بالطبع. وبخلاف ذلك. يجب أن يتم وضع تلك النظريات والقوانين بحيث لا يكون هناك مجال لأي افتراضات بشأن الوظائف الشخصية المتنوعة أو الالتزامات أو الأدوار المعتمدة على نوع صاحبها. أو المهام الشخصية في تلك الأسر. وإذا ما تمّ أحداث هذه التغيرات فقط، عندئذ سيكون من شأن أشكال التحيز الحالية أن تزول، والموجهة ضد النساء جميعاً، وكذلك الرجال الذين يختارون الحياة في معيشة في مجموعات أقل تقليداً من الكيان الأسري.

أما الأسلوب الثاني من التفكير في الأسرة فهو الذي ينبغي إعادة تقييمه وفقاً للمساواة بين الرجل والمرأة، وهو يغلب انتشاره عند المفكرين الليبراليين، وإنْ كان موجوداً أيضاً عند «روسو»، وكما لاحظنا من قبل فإن التراث الليبرالي السائد يفترض أن سلوك الممثلين السياسيين سوف يقوم على المصلحة الشخصية، فالرجال من أصحاب الحقوق الطبيعية المعينة، أو على الأقل ممن لديهم مشاعر معينة، بحاجة إلى إشباع، يشكل بعضهم مع بعض جماعات سياسية للدفاع عن أنفسهم ضد أي اعتداء أو مضايقات. وكذلك لكي ينافس الواحد منهم الآخر في بيئة تسويقية يكونون فيها آمنين تحت عباءة القانون. ومن ناحية أخرى يتم إدراك العلاقات داخل الأسر على نحو مختلف تماماً؛ فالمنظّرون الذين اكتسبوا درجة عالية من الأنانية لتحديد العلاقات بين الأفراد في مجال السوق، اكتسبوا هم أنفسهم أسلوباً غيرياً تماماً لإدارة العلاقات بين أفراد الأسرة بعضهم البعض.

---

(1) يوجد مثال واضح على ذلك في مراسيم التقسيم المحلي إلى مناطق كثيراً ما تحد عدد الأشخاص غير المرتبطين، ـ وليس المرتبطين ـ الذين قد يعيشون في أية وحدة منزلية. أما بالنسبة لنقد الأحكام المبتسرة عموماً لمجتمعنا لصالح الزواج الواحدي. انظر جون ماك موري «نقد الزواج الواحدي».

ويمكن أن نرى أوضح مثال على هذا التناقض في فلسفة هيجل الذي اعتبر الأسرة والمجتمع المدني شيئين مختلفين أتمَّ الاختلاف، تنبع منهما الدولة بشكل جدلي كتركيب من غيرية الأولى وشمولية الثانية، وعلى الرغم من ذلك فإننا عندما نقوم بقراءة الفقرات التي تحدَّث فيها عن الأسرة في كتابه «أصول فلسفة الحق» نجد أن وحدة الأسرة تقوم على أساس مبدأ الرفض التام للسماح للمرأة بأن يكون لها أي وجود مستقل. ويؤكد أحد ملحقات الجزء الخاص بالأسرة أن الرجال كالحيوانات والنساء كالنباتات[1]. وبما أنه لم ينظر إلى المرأة على أن لها أي حياة أو رغبات على الإطلاق. فلم يكن من الصعب بالنسبة له اعتبار الأسرة مكاناً بلا أي نزاعات أو خلافات بين الرغبات، وحيث تسود أسمى معاني الحب والغيرية. وتأتي الوحدة والمحبة السائدة في أسرة هيجل تقوم على أساس إنكار الشخصية للزوجة والأم[2].

وقل مثل ذلك عند «روسو» فعلى الرغم من نهاية «إميل وصوفي» التي تتصارع فيها مصالح الأب وإرادته مع سلامة واستقرار الأسرة. مما يؤدي إلى تدميرها ـ على الرغم من ذلك ـ حافظ «روسو» على أن تقوم الأسرة على أسس مغايرة تماماً لتلك التي يقوم عليها العالم الخارجي. وباعتماده على

(1) «الفرق بين الرجال والنساء هو كالفرق بين الحيوانات والنباتات: فالرجال يناظرون الحيوانات، والنساء النباتات لأن تطورهن أكثر هدوءاً، والمبدأ الذي يحكمه هو الوحدة الغامضة...» ملحق للفقرة رقم 166 في ترجمتنا العربية لـ«أصول فلسفة الحق» دار التنوير - بيروت 2009 (المترجم).

(2) هيجل «أصول فلسفة الحق» فقرات 158 ـ 181 ص110 ـ 120. ويقول هيجل صراحة: «وتصبح الأسرة شخصاً واحداً» (إضافة للفقرة 163 ـ وانظر ترجمتنا العربية دار التنوير - بيروت 2009 ـ المترجم). ويقول: «الزواج ينتج من التنازل الحر لكلا الجنسين عن شخصيته..» (فقرة 168 ص415 من ترجمتنا العربية ـ المترجم). لكن واقعة أن الرجل هو الذي يريد ملكية الأسرة، وأنه هو الممثل الوحيد لها في المجالات العامة. يوحي أن تنازله عن شخصيته مسألة رمزية أكثر منها حقيقية. من حيث المقابلة بين الرجال والحيوانات والنباتات والنساء (انظر ملحق للفقرة 166 ـ ص620 من ترجمتنا العربية ـ المترجم).

الغيرية في العلاقات الأسرية الداخلية. أصرَّ هو أيضاً على اعتبار الأبوة الممثل الوحيد والأنسب لرغبات واهتمامات الأسرة. حيث اعتبر أي شكل آخر من أشكال التمثيل تنازلاً عن الحرية.

وحالما يدرك المرء وجود المرأة ككيان مستقل له حقوق لذاتها ـ فإن هذا الاعتقاد يصبح بشأن وحدة اهتمامات، ورغبات الأسرة، عرضة للشك والتقويض (كما لو كان أسطورة). كما كان حاله دائماً. كما أن التعارض الواضح، والذي أشار إليه العديد من الفلاسفة، بين جو المحبة والغيرية في الأسرة من ناحية والعالم القاسي والتنافس في الخارج ـ يصبح من الصعب تمييزه. وربما يؤدي مثل هذا الإدراك إلى إعادة دراسة جانبي القسمة الثنائية المبالغ فيه ـ لافتراض الذرات في العالم الخارجي مثل الدرجة غير الواقعية من الغيرية التي يفترض أن تتصف بها العلاقات الأسرية. وإذا كان الوضع كما يبدو، فسوف يكون من شأن الحب والغيرية المفترضين في الأسرة المبنية على عدم المساواة بين الرجل والمرأة، بشكل متطرف، سيكون من شأنهما تلطيف التأثير الشديد لمحيط من الأشخاص المعينين بذاتهم فحسب، وربما كانت معاملة المرأة على أنها مستقلة بذاتها ورغباتها بغرض الكشف عن المضامين الكاملة للنظرية التي تفترض أن الاهتمام بالذات هو قاعدة سلوكية في الحياة الاقتصادية والسياسية.

ومن المفترض الآن أن يكون واضحاً أنه ليس من السهل بأي شكل من الأشكال، دمج النصف الأنثوي من الجنس البشري بكامله في أساس نظرية سياسية مبنية، تقريباً بلا استثناء، على الاعتقاد الراسخ بأنه يجب أن يتم تعريف المرأة فقط وفقاً لدورها في الأسرة، وهو ما حدث بالفعل، وكذلك على أن العلاقات الأسرية الداخلية تأتي خارج منظور العلاقات السياسية. ولقد كانت المرأة تعامل على أنها شخصية ثانوية، لا سبيل لمعاملتها على أنها شخصية أساسية، ولا إشراكها في نطاق دراما الحياة السياسية دون أن تتحدى المزاعم الأساسية القديمة عن الأسرة ودورها المعتاد فيها كزوجة وأم، وعلاقة ذلك كله بالمجتمع الأكبر أعني المجتمع السياسي.

وقبل أن نغادر موضوع تكيفات النظرية السياسية والتي ستكون ضرورية لكي يتم تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة ـ قبل ذلك يجب أن نوضح مفهوماً كان من شأن النظريات الديمقراطية دعمه وتقويته بتلك الوسيلة بشكل أكبر من تماسكه في حد ذاته ـ وبالنسبة لأي مُنظِّر يصبو إلى مساواة سياسية حقيقية، يعد تحول الأسرة إلى مجموعة متساوية بشكل أكبر أمراً موضع ترحيب؛ وذلك لأسباب لها أثرها على سلامة المجتمع السياسي ككل. فإذا كان من شأن أي أسرة أن تتخلص نهائياً من فكرة شخصيتها المحورية، وأن تصبح مؤسسة محكومة بشكل ديمقراطي، ويكون الأمر الوحيد المفضل بالنسبة للسلطة هو المتعلق مؤقتاً بالسن، عندئذ فقط سوف يؤثر ذلك كله على القدرة الكامنة في الأسرة كعامل اجتماعي نشط بالنسبة للمجتمع السياسي الأكبر. ولقد كان يُعدّ مبدأ اعتبار شخصية الأب محور الأسرة في القرن السابع عشر، هو أقرب عامل مشترك. قام المنظِّرون السياسيون بتوضيحه بين بنية السلطة والطاعة الأسرية والحكومة[1]. وما هو واضح أن هؤلاء الباحثين يرون أن الطبيعة الهيراركية (التصاعدية) للأسرة يجعلها عاملاً اجتماعياً نموذجياً لهيراركية العالم بين الملك ورعاياه. وعلى الرغم من ذلك كله يبدو للمنظِّرين السياسيين الديمقراطيين من أصحاب التساوي، أن بنية الأسرة التي تقوم على المساواة والديمقراطية سوف تخدم مهمة إعداد المواطنين في المستقبل لحياة تسودها المساواة والمشاركة السياسية.

وتعد القضية الآن ـ مقبولة بشكل عام تلك التي كتب عنها عالم الاجتماع «ت.ب بوتومور» قائلاً: «إن المؤسسات المتعددة الموجدة في القطاعات المتنوعة للمجتمع لا تتواجد فقط مع بعضها البعض في آن واحد، بل تترابط بعضها البعض بعلاقات منسجمة أو متناقضة وتؤثر بدورها بعضها في بعض بشكل تبادلي[2]. وهذا يعني بالطبع أننا لا نستطيع أن نتجاهل العلاقة الواضحة بين بنية المجتمع السياسي الكبير وبنية الأسرة التي هي جزء منه. ولقد طوّر «هاري اكشتين» هذه الفكرة على نحو أشد وضوحاً والذي

(1) انظر دون شوسست «النظام الأبوي (البطرياركي) في الفكر السياسي».
(2) «الصفوة والمجتمع» انجلترا عام 1964 ص121 ـ 122.

ذهب إلى أن استقرار أي نظام سياسي يعتمد على «الانسجام» بين بني السلطة الحاكمة وبني أخرى في المجتمع بما في ذلك تلك الموجودة في مواقع العمل، ومجموعات الضغط، وعلى نحو أكثر أهمية بالنسبة للأسرة في سياقنا الحالي[1]. وينتهي اكشتين إلى نتيجة تقول: «بما أنه من الصعب فرض الديمقراطية على بعض هذه القطاعات بما في ذلك الأسرة ـ دون أن تكون هناك نتائج «عبارة عن خلل وظيفي حاد». إن الحاجة إلى الانسجام تتطلب أن لا تكون الحكومات المستقرة «ديمقراطية خالصة أعني متطرفة» ولكن من الأفضل أن تتضمن «عنصراً صحياً من إخضاع الفرد للسلطة»[2]. والأمر الغريب في هذه النتيجة التي وصل إليها «اكشتين» لا سيما إدراكه «للتساوي الواضح» بين الجنسين في دراسته عن النرويج[3]. (والتي تمثل نظرية الانسجام جزءاً ملحقاً بها) ـ أنه لم يفرق بوضوح بين الجوانب التي تجعل الأسرة ديمقراطية أعني العلاقة بين أعضائها البالغين، وكذلك الأبناء حتى بلوغهم سن الرشد. والجوانب التي تجعل القرارات الديمقراطية لا معقولة **Absurd** مثل: هل ينبغي على الطفل في سن الثلاث سنوات أن يذهب إلى الحضانة أم لا؟. وبالطبع لا أحد يستطيع أن يختلف في الرأي مع العبارة التي يقول فيها اكشتين، «إنه لا يمكن رعاية أي طفل على نحو ديمقراطي»[4]. غير أن ذلك لا يعني ـ من جوانب كثيرة ـ أن الأسر لا يمكن أن تختلف اختلافاً كبيراً فيما يتعلق ببنية السلطة فيها. فلا شك أن درجة المساواة الموجودة بين الوالدين، ومدى احترام الأطفال أنفسهم بوصفهم موجودات بشرية، والمشورة في اتخاذ القرارات الأسرية كلما كبروا، سوف يُعطى لهم انطباعاً قوياً سوف يحملونه معهم كجزء من شخصيتهم، إلى مجالات أخرى من الحياة. بما في ذلك علاقتهم مع المواطنين الآخرين ومع الحكومة.

(1) «نظرية عن الديمقراطية المستقرة» ملحق ب «الانقسام والالتحام في الديمقراطية» برنستوف عام 1966 ص232 ـ 269. وأنا مدينة لبطرس ستيلالر، كلية فيسار، بتوضيح هذا المثل لي.

(2) «الإنقسام والإلتحام» ص 262 ـ 263 وص265.

(3) «الانقسام والالتحام» ص160 ـ 161.

(4) «الانقسام والالتحام» ص237.

وعلى العكس تماماً من «الانسجام» يمكن رؤية مفارقة الأسرة الأبوية بوضوح في مجتمع على درجة عالية من الديمقراطية في كتابات «روسو». ففي بداية كتاب «إميل» يؤكد روسو أن الأسرة هي الوحدة الاجتماعية الأساسية للمحافظة على المجتمع، والتي تتكيف مع متطلباته ومفتاحه الأمومة الجيدة لإحياء الوعيْ الجمهوري، وأن الشعور الطبيعي بالحب «للوطن الصغير» هو أهم أساس للحب الذي يدين به المواطنون لدولتهم؛ كما يقول روسو كذلك، وبوضوح تام، بالمشاركة في قضية عامة، شبيهة جداً بنظرية «الانسجام» التي عرضناها فيما سبق. وفي خطاب إلى «دالمبير» يبرر فيه وجود نوادٍ مدنية يؤكد: «أنه لا توجد دولة ذات بناء جيد لا توجد فيها ممارسات ترتبط بشكل الحكومة وتساعد بالتالي على المحافظة عليها»[1]. غير أنه من الواضح أن الأسرة عند روسو يحكمها الأب الذي تعتمد عليه في رفاهيتها اعتماداً تاماً، ومثل هذه الأسرة ليست بيئة مناسبة لتنمية المشاعر الديمقراطية أو الوعي بالمساواة في نفوس مَنْ سيكونون مواطني المستقبل. الأسرة هي المكان الوحيد في الدولة المثالية عند روسو الذي لا تطبق فيه فكرة الإرادة العامة على الإطلاق؛ وبالتالي من المستحيل أن ترى كيف سيكون من الممكن أن ينشأ المواطنون الصغار، ولديهم أدنى فكرة عن المساواة بين كرامتهم وكرامة الموجودات البشرية المحيطة بهم، إذا ما نشأوا في جو تغيب عنه تماماً فكرة المساواة بين الكبار حيث يمارس عضو راشد واحد دوراً مهيمناً على عضو آخر؛ وتعد أسرة روسو التي يسيطر عليها الأب سيطرة كاملة كارثة، وذلك باعتبارها عاملاً اجتماعياً لجمهورية الديمقراطية.

انتهينا بالفعل إلى أن المساواة بين النساء والرجال لا يمكن التوصل إليها في أية نظرية سياسية بدون إعادة بناء الأسرة إعادة جذرية. وفي استطاعتنا الآن أن نرى بالمقابل أن مثل هذا التحول للأسرة لا يمكن أن يحدث سواء في النظرية أو الحياة الواقعية دون أن يكون له قدر ليس بالقليل من الآثار والنتائج على النظام السياسي المتعلق بالأسرة. فإذا كان هدفنا هو

---

(1) خطاب إلى دالمبير ص98.

المجتمع الديمقراطي، بحق، أو نظرية ديمقراطية شاملة، فإنه يتعين علينا الاعتراف بأن أي شيء غير الأسرة الديمقراطية التي تقوم على المساواة التامة، والاعتماد المتبادل داخلياً بين أعضائها من الجنسين، أي شيء خلاف هذه الأسرة سوف يكون عائقاً قوياً للغاية في سبيل تحقيق هذا الهدف.

أما الآن فسوف نعود إلى السؤال الثاني الذي طرحناه في المقدمة وهو: لماذا لم يؤد التحرر السياسي الرسمي للنساء إلى المساواة بين الجنسين، وما هو الضوء الذي يمكن أن تلقيه دراستنا الخاصة بمعاملة المرأة في النظرية السياسية على هذا السؤال؟. وبالطبع سوف نهتم هنا أكثر بوضع المرأة في العالم الواقعي الحقيقي عالم مجتمعنا المعاصر.

النساء اللائي كافحن ليكون لهن حق التصويت في بدايات القرن العشرين كن على وعي تام بأن تحقيق ذلك لن يكون سوى بداية صراع على نطاق أوسع، وذلك لتحقيق المساواة. وفي عام 1923 قام حزب المرأة القومي بتفسير سبب اقتراحه بتعديل المساواة في الحقوق، وقد كان السبب هو التغلب على القيود المفروضة على تعديل وضع حق المرأة في الاقتراع:

«وفي أثناء عملنا على تعديل حق الاقتراع القومي.. بدأنا نؤمن بقوة أننا نتمكن من تحقيق المساواة التامة للمرأة في هذا القرن بتلك الوسيلة. ولكننا كنا فقط نتخذ خطوة هامة للغاية في سبيل تحقيق هذه المساواة أو هكذا بدت لنا..»[1].

وقد أظهر استمرار التفرقة بين الجنسين في المجال التشريعي فقط أن هؤلاء السيدات كن على حق تماماً في اعتقادهم أن حق الاقتراع ليس سوى الخطوة الأولى؛ إلا أن محاولاتهن في اتجاه تعديل حقوق المساواة ـ كانت

(1) عبارة مابل فيرنون ـ السكرتير التنفيذي لحزب النساء القومي ـ هو ر.ج. رس75 أمام لجنة البرلمان التشريعية ـ الكونجرس الثامنة والستين عام 1925 مقتبس في كتاب جنسبرج «الجوانب الدستورية للتفرقة المبنية على أساس الجنس» ص 9ـ 10.

فاشلة، ويوافق معظم أنصار المرأة في يومنا الراهن على أن تحرر النساء سياسياً لم يجلب معه سوى أقل القليل من النتائج، وذلك بالنسبة لوضعها الاقتصادي والاجتماعي وتجربتها الفعلية في الحياة. وعلى الرغم من الافتراض السائد بأن المرأة تملك من القدرات ما يؤهلها للمساواة مع الرجل ببساطة عن طريق إتاحة الفرص المتساوية أمامها. لكن على الرغم من ذلك فإن وضع المرأة في دولتنا من حيث المركز والتعليم والدخل يتضاءل بالتدريج، بشكل مستمر على مدى العقود القليلة الماضية[1].

ويجب أن توضع هذه النتيجة في الاعتبار، وذلك في ضوء حقيقة أن عدداً متزايداً من النساء سواء كن متزوجات أم غير متزوجات قد دخل بالفعل في مجال القوى العاملة. وعلى حين أنه في عام 1940 شكلت النساء 26٪ من القوى العاملة التي يدفع لها أجور، فإنه في عام 1977 وصلت هذه النسبة إلى 48٪ حيث شكلت أكثر من 40 بالمائة من إجمالي عدد القوى العاملة التي تعمل دواماً كاملاً[2]. وفضلاً عن ذلك فإن معظم النساء يعملن بسبب ضرورة اقتصادية. وفي عام 1975 كانت 42٪ من النساء في القوى العاملة غير متزوجات وأرامل، مطلقات أو منفصلات، بالإضافة إلى 14٪ لعن أزواج يكسبن أقل من سبعة آلاف دولار في السنة[3]. وقد أكدت هذه الحقائق عن مشاركة المرأة في القوى العاملة مفهوماً خاطئاً بشأن عمل المرأة على أنه مضيعة للوقت أو لتأمين «مصاريفها الشخصية».

غير أن وضع المرأة ضعف كثيراً على الرغم من جهود الحكومة لتحسينه من خلال قانون المساواة في الرواتب لعام 1963 ـ والمادة السابقة من قانون الحقوق المدنية عام 1954. وكما عبَّرت المحكمة الأمريكية العليا

(1) عبارة موجزة من الشهادة في هذا الموضوع انظر «دين نورسن» «الوضع المتدهور للنساء».

(2) «التوظف من منظور العاملات» ـ الولايات المتحدة قطاع العمل، إدارة معايير التوظف، مكتب النساء عام 1978 ـ «النساء العاملات في يومنا الراهن» ـ الولايات المتحدة، قطاع العمل، مكتب النساء 1976 ص1.

(3) «لماذا تعمل النساء» الولايات المتحدة قطاع العمل، مكتب النساء 1976 ص1.

في رأيها عام 1974 قائلة «سواء كان ذلك نتيجة لتفرقة علانية أو لعملية التكيف الاجتماعي للحضارة التي يسودها الرجل فإن سوق العمل لا يرحب بالمرأة الباحثة عن أي فرصة عمل إلا بالنسبة لذات الدخل المنخفض. .»[1]. وفي الوقت الذي حاولوا فيه جذب الانتباه إلى قلَّة نتائج قانون المساواة في الرواتب والمادة السابعة المشجعة، صرح القضاة «أن عدة ممارسات عدائية للغاية تقاوم مثل هذه الضغوط» كما استشهدوا بمعلومات ليبينوا أن المرأة العاملة لدوام كامل في عام 1972، كان لديها متوسط دخل 75,9 فقط بالمئة من متوسط دخل الرجل أي ست نقاط أقل مما حققته المرأة عام 1955. وفي عام 1970 في الوقت الذي كان فيه 70٪ من الرجال العاملين يكسبون ما يفوق 7 آلاف دولار أمريكي كانت نسبة 26,1٪ فقط من النساء العاملات يحققن نفس الدخل أو أعلى منه[2]. وفضلاً عن ذلك ففي الوقت الذي تعد فيه أسباب هذا التباين في الرواتب بلا شك نتيجة للاختلافات في التدريب أو التعليم ـ فإن الكثير منها ليس كذلك بالطبع. وفي عام 1972 كان متوسط الدخل السنوي للمرأة التي درست في الجامعة أربع سنوات يفوق دخل الرجل الذي لم يتم عاماً واحداً من تعليمه الثانوي بـ مائة دولار أمريكي بالضبط، وعلى الرغم من قانون المساواة في الرواتب، فإنه من المعتاد أن تتقاضى المرأة راتباً أقل بكثير من الرجل على الرغم من قيامها بمهام متماثلة أو شبه متماثلة. فمثلاً في عام 1970 كان متوسط دخل المرأة العاملة في مجال المبيعات أقل من نصف متوسط دخل نظيرها الرجل، كما كانت المرأة ذات المهارة والتدريب العملي والخبرة، تتقاضى ما يعادل 67,5٪ من دخل الرجل الذي يشاركها نفس المنصب والمهارات[3].

وبالطبع فإن التفاوت في مكافأة التعويض ـ المعتمدة في حد ذاتها على التباين في التعليم والتدريب ـ من الممكن أن ينسب بطريقة غير مباشرة إلى

(1) «كان ضد شنن» 416 الولايات المتحدة (1974) في 353.

(2) «هوة الدخل بين النساء والرجال» الولايات المتحدة قطاع العمل ـ مكتب النساء عام 1976 ص1.

(3) «هوة الدخل» ص2 ـ 3 وص8.

التفرقة بين الجنسين على نحو ما هو واضح في سياسة القبول في مؤسسات التدريب والتعليم، والمفاهيم عن الذات والآمال التي يكتسبها الأولاد والبنات أثناء عملية التنشئة الاجتماعية. وعلى الرغم من تغير توقعات وآمال المَرأة، ولا سيما في الطبقة المتوسطة، فإنها ما زالت بعيدة عن الغاية عن تلك التي يكون الرجال على استعداد لتحقيقها. ونرى بوضوح أن عدم مساواة المرأة مع الرجل المستمرة، وليس فقط بالنسبة للعاملات، أنها تدعم وظائف هامة في الاقتصاد الرأسمالي الذي نعيش فيه الآن. وخارج نطاق القوى العاملة المتعارف عليها، تقوم المرأة بالمهام التي تتعلق بشكل طبيعي بها كامرأة مثل: رعاية الأطفال، والأعمال المنزلية، والتي لا يتم تقديرها من الناحية الاقتصادية على الإطلاق. وكما وضع عدد من مؤيدي المرأة، فقد أدت الأفكار التقليدية بشأن الأسرة، والمهام الشخصية المعتمدة على جنس صاحبها بها إلى تسهيل التفرقة الواضحة بين القطاعين العام والخاص[1]. ومن ناحية، يوجد ذلك العمل المنتج المعروف، والذي يؤديه الرجل والمرأة في أماكن العمل خارج المنزل، ويتلقون عليه أجراً؛ إلا أنه ما زال مرتبطاً بجنس العامل، ومن ناحية أخرى، ما زال يوجد ذلك العمل المنتج الذي تقوم به المرأة في المنزل والذي لا يُعترف به نوعاً ما، ولا تتقاضى عنه أجراً، كالأعمال المتعلقة بالولادة والتربية وصحة وسلامة القوى العاملة. ولا يمكن أن ننكر أن ما تعطيه الزوجة والأم هو في حد ذاته عمل، وذو أهمية كبرى، وعلى الرغم من ذلك، ليس من المعتاد النظر إليه على اعتبار أنه عمل: «فالأمهات العاملات» هن الأمهات اللائي يعملن خارج بيوتهن فقط ـ وخاصة في هذه السن من الإدراك العام. وكثيراً ما يُنظر إلى كل من ولادة الطفل وتربيته على أنها رفاهية، وانغماس في الحياة الخاصة؛ وليست عملية اجتماعية شديدة الأهمية.

أما بالنسبة لمشاركة المرأة المتزايدة في مجال العمل خارج المنزل،

(1) انظر مثلاً إيلي زارتسكي «النظام الرأسمالي، الأسرة، والحياة الشخصية» أجزاء 1 و2 وجوليت ميتشل «منزلة المرأة». ومارجريت بنستون «الاقتصاد السياسي لتحرر النساء». وشارتي جوتل «الماركسية، وقضية المرأة».

فقد كانت عاملاً هاماً في تشكيل القوى العاملة المعاصرة[1]. وتقوم المرأة بتأدية قدر متزايد من العمل في مقابل القليل للغاية من الأجر، مقارنة بما يقوم به الرجل، ويتلقى عليه أجراً معقولاً. ويبرر ذلك تبريراً ملائماً. ولكنه خيالي بعض الشيء بأن المرأة جزء من الكيان الأسري، يقوم الرجل بدعمها بشكل كاف. وبالإضافة إلى تدفق المرأة السريع بقطاع المبيعات، والخدمات المتزايدة، فإن نسبة المرأة في المهام التي كان يُنظر إليها باعتبارها خاصة بالرجل تتزايد بوضوح بدلاً من تناقصها. وبقليل من التدريب المتخصص، والتكيف الاجتماعي، مما يجعلها تنظر إلى مشاركتها في القوى العاملة كمجال أقل أهمية في حياتها، تقوم المرأة بوظائف لقاء أجر زهيد في مجال عدة صناعات مهمة، وكان أغلبهم من الرجال، وذلك قبل أن يتم تجزئة هذه الوظائف، وإدخال التقنيات العالية عليها. وبالنسبة لأي رأسمالي، فإن المميزات الواضحة لهذا هي أن تكلفة العمالة كبيرة (ستحتاج إلى زيادة متوسط أجر المرأة العاملة لدوام كامل بنسبة 75٪ وذلك لكي يتماثل مع أجر الرجل). كما أن قدرته على السيطرة على القوة العاملة لديه تكون أكبر. وبما أن المرأة التي تؤدي العمل الآن تعد أقل تدريباً وتوحداً في نقابة من الرجل الذي كان يؤدي نفس العمل ويصبح ضبطها، وكذلك طردها من العمل أو استبدالها، أسهل بكثير. وفضلاً عن ذلك تُعدّ المشاركة واسعة النطاق للمرأة في القوى العاملة عاملاً مهماً للغاية، يحافظ على معدل عالٍ من البطالة، ويزيد بدوره من سيطرة أصحاب العاملين لديهم.

ارتباط المعلومات السابقة كلها عن عدم مساواة المرأة بالرجل المعاصرة - بمعاملة المرأة وفقاً للنظرية السياسية هي - كما كانت في الماضي - استمرار لاضطهاد المرأة يدعمه - أيدولوجيا - بقاء أساليب التفكير الوظيفي. ولما كانت المرأة تُعرّف، وظيفياً، من حيث علاقتها بالرجال. ومن ثم تحرم من التعليم والحقوق، وفرص المشاركة في المجال السياسي، فإنها اليوم - رغم أنها مواطن حر - فإنه يعوقها بشدة واقعة أنه لا تنشئتها

(1) تعتمد القراءة التالية تماماً على الشهادة والتحليل المعروضتين في كتاب سميث وموللر «أهمية أن تكون هامشياً».

الاجتماعية ولا تدريبها، ولا التوقعات المنتظرة منها، ولا الفرص أو المكافآت الممنوحة لها في حياتها الناضجة ـ ذلك كله لا يساعدها على تحقيق مساواة اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية مع الرجل، ومع استخدام الأسرة النووية التقليدية التي لا يمكن الاستغناء عنها على أنها حلقة الوصل التي تتسع بواسطتها الفروق البيولوجية بين الجنسين إلى مجموعة كاملة من الصفات والوظائف المفروضة على المرأة والتي تشكل دورها المتعارف عليه. ولا تزال المحاكم، كما سبق أن رأينا، تستخدم تعريف النساء من زاوية دورهن بوصفهن الزوجة. والأم، وكذلك المجتمع بصفة عامة، لتبرير ألوان كثيرة من التفرقة ضدهن لا سيما في مجالي التعليم والتوظف.

وعلى الرغم من أنه من الواضح أن الظلم الذي تعاني منه المرأة في مجال العمل، لا يمكن أن يُرفع إلا إذا تمَّ التخلص مما تواجهه المرأة في مجال التعليم. فما زالت تجربة تعليم النساء يقيدها ذلك الإيمان بأن المرأة خُلقت للمنزل وهو نفس الاعتقاد الذي ظل يلاحقها في مجال العمل أيضاً. وكما ذهب أحد علماء الاجتماع مؤخراً فإن التمييز على أساس الجنس هو حقيقة واقعة بلا شك في مجال العمل يدفعه في هذا الصدد ذلك التوجس الاقتصادي المرتبط بحلقة الزواج، والحمل، والأمومة، وما يستتبع ذلك من الغياب الجسدي والنفسي للمرأة. وإن لم يكن هناك من الأدلة ما يدعم هذا الطرح»[1]. على أن ما يزيد من وطأة استغلال المرأة في ميدان العمل هو ذلك التصنيف المتدني لهن في الأجر، وعدم جدارتهن بالمزيد، وتبعاً لذلك، خروجاً (من نطاق الأسرة) إلى المجتمع الكبير، فإنه يُنظر إلى المرأة على أنها خُلقت في المقام الأول للقيام بوظائف تربوية متميزة، ويُنظر إلى المرأة ذات العقل الراجح على أنها استثناء من القاعدة..»[2].

وهذا الأسلوب في التفكير تعكسه كتابات «تالكون بارسون» و«إريك أريكسون» وقد سبق أن قمنا بتحليله. فذلك التقييد لدور المرأة بحيث لا

---

(1) دين نودسن «الوضع المتدهور للمرأة» ص190.

(2) أليس س. روسي: «المساواة بين الجنسين» ص111.

تخرج عن إطار قدرتها الإنجابية من شأنه أن يبقيها في وضع تفتقد إلى المساواة في مجال العمل. وهذا بدورهن يثنيهن عن التطلع إلى الفرص ـ أو إذا كان لها حق الاختيار عن التطلع إلى العمل على الإطلاق. ويعزز من الترويج لفكرة أنها لا قبل لها على القيام بالأعمال الوجيهة، وتلك التي تتطلب تحدياً من نوع خاص. والقول بأن مكان المرأة هو المنزل هو ـ إلى حد بعيد ـ نبوءة تتحقق ذاتياً.

وعلى ضوء ذلك كله، فليس غريباً أن يطالب قطاع عريض من أنصار المرأة المعاصرين بإلغاء الأسرة على اعتبار أنها مؤسسة طالما أسهمت في قهر النساء، فإن «أوكلي» ـ على سبيل المثال ـ تهاجم الأسرة نفسها، كما أنها لا تتورع عن مهاجمة تحليل بارسوت لها[1]، حيث تقول إن إلغاء دور ربة المنزل، وذلك الافتراض التلقائي بأن دور المرأة هو تربية الأطفال ـ هي خطوات ضرورية في اتجاه تحقيق المساواة التي تنشدها النساء. وإنْ كانت هذه الخطوات هي في حد ذاتها ليست كافية، ذلك أنه ينبغي إلغاء مؤسسة الزواج أيضاً، لأنها معوّق أساسي في سبيل المساواة بين الجنسين في مجال العمل». على أنني أتفق أنه ـ وفي الظروف الحالية ـ فإننا إذا ما نظرنا إلى أوضاع العمل والزواج نجد أن الزواج فعلاً هو «معوّق أساسي». ويؤكد ذلك على سبيل المثال أن نسبة النساء العاملات في انجلترا من بين مَنْ لم يتزوجن تفوق نسبة الرجال الذين يحترفون العمل بثلاثة بل بأربع مرات. على أن هذا ليس معناه أنه بالنظر إلى التغيرات الجذرية التي طرأت على هياكل وظروف العمل، فإنه يستحيل تواجد هيكل أسري معدل متوافق مع المساواة بين الجنسين في المجال المهني.

وتخطو «شولاميث فايرستون» خطوة كبيرة أبعد في هذا الاتجاه بتطلعها إلى ذلك اليوم الذي لا يتم فيه القضاء على مؤسسة الزواج فحسب، بل وتتحرر فيه النساء تماماً من الحمل والإنجاب[2] فكما أشرنا، فيما سبق،

(1) عمل المرأة ص234 وص236.
(2) «جدل الجنس» خاتمة، في أماكن متفرقة.

فإن «فايرستون» لديها الحق في القول بأن الأسرة: «قد ساهمت في تأصيل الفئوية الجنسية من منطق بيولوجي» وأن «هيكل الأسرة هو مصدر للقهر النفسي، والاقتصادي، والسياسي للمرأة»[1]. غير أن ذلك لا يعني ـ من ناحية أخرى ـ أن نعترف أن أي تركيب أسري هو بالضرورة غير متوافق مع المساواة بين الجنسين. وفضلاً عن ذلك فإن «فايرستون» ترتكب الخطأ نفسه الذي وقع فيه معظم مناهضي حقوق المرأة وهو اعتبار دور المرأة في المنزل، والمتعلق بالضرورة بالإنجاب من الناحية البيولوجية، وتؤكد على ذلك بقولها: «إن الطبيعة هي التي أوجدت اللامساواة الجوهرية، إذ يتعين على نصف البشر أن يقوموا **بولادة وتربية** أبنائهم جميعاً»[2]. وتنتهي «فايرستون» إلى أن الطريقة الوحيدة لتحرير المرأة هي أن يحل الإنجاب الصناعي محل الإنجاب الطبيعي خلافاً لما يقوله أعداء تحرير المرأة من أن دور المرأة المتعلق بجنسها لا يمكن الاستغناء عنه.

على أننا ينبغي أن نعترف **أولاً**: أنه في غياب همزة الوصل الخاصة بتقسيم الأدوار بين الجنسين في الأسرة، لن يكون هناك سبب لكي يجعل ولادة المرأة لطفل يلزمها بتربيته بمفردها. **وثانياً**: فإن فايرستون مقتنعة بأن الوسائل الصناعية للإنجاب تُعدّ أساساً ضرورياً لمساواة المرأة مع الرجل، بناء على رؤيتها لوظيفة المرأة الإنجابية عبارة عن وظيفة «بربرية»، و«خرقاء وغير فعالة»، و«استبدادية» و«ظالمة تماماً»[3]. وبالطبع على الرغم من أنه يمكن أن توصف عملية الإنجاب بأنها ظالمة وبربرية بالنسبة للمرأة في مجتمع شديد التحيز للتفرقة بين الجنسين يتحكم فيه الرجل، فإنه ليس ثمة ما يبرر مثل هذه الأحكام القاسية عن تجربتي الحمل والولادة في ذاتهما. والواقع أن كون المرأة هي عامل الإنجاب الأساسي في المجتمع في حد ذاتها ليس هو السبب الذي أدى إلى ظلمها، وإنما كان السبب حدوث الإنجاب في نطاق كيان يحكمه الرجل تماماً، وقد اعتبر كياناً خاصاً أكثر منه

---

(1) «جدل الجنس» ص212 و221.

(2) «جدل الجنس» ص205.

(3) «جدل الجنس» ص198 وص206 وص225 ـ 226 وص241.

كياناً اجتماعياً، حيث بدأ وكأنه يُملى على المرأة حياتها بالكامل، وعلى أنه يعرف طبيعتها ذاتها.

وقد حذّر عدد كبير من أنصار المرأة من الرغبات السطحية والموجهة اتجاهاً خاطئاً نحو إلغاء الأسرة. فهم لا يعتقدون أن الهجمات السلبية الشديدة على بنية الأسرة ستقوم بحل أي شيء، وذلك على الرغم من نظرتهم إلى البنية الحالية للأسرة على أنها مؤسسة تظلم المرأة من حيث قيامها بخدمة وظائف هامة للرأسمالية، وأيديولوجية الأسرة بوصفها دعماً قديم العهد لعدم مساواة النساء مع الرجال[1].

ومن الواضح أن صراع أنصار المرأة ضد «ما تمليه الطبيعة» يتجسد في أعمال جوليت ميتشل في إدراكها لأن الخط الذي تسير فيه هذه الحجة هو فكرة كيان الأسرة. وتفسر ميتشل ذلك بقولها:

«إنه على الرغم من أن الأسرة ـ مثل المرأة ـ تبدو شيئاً طبيعياً، فإنها في الحقيقة نتاج ثقافي. وليس ثمة شيء ضروري عن شكل الأسرة ودورها، أكثر مما يوجد عن شخصية المرأة أو دورها... إن هدف الأيديولوجيا هو تقديم هذه الأنواع الاجتماعية على أنها جوانب من الطبيعة ذاتها... ومن الممكن جعل الحالة الطبيعية الواضحة أكثر جاذبية من ميل البشر الشديد نحو الثقافة»[2].

لقد كان هدف «ميتشل» هو تحقيق المساواة للمرأة كنتيجة لانتصار الثقافة على الطبيعة؛ وفي بحث رائع أولاً ثم في تطويره ككتاب بعد ذلك، ذهبت إلى أن جذور مشكلة دور المرأة هي أن وظائفها داخل الأسرة تُنظر إليها على أنها مترابطة ذاتياً[3]. ولم تستطع المرأة التحرر من القيود الوظيفية

---

(1) مثلاً ميتشل «منزلة المرأة» ص149. وروبوتمان «وعي المرأة، وعالم الرجل» ص59 ـ 60. روسو «منظور بيولوجي اجتماعي عن الوالدية».

(2) «منزلة المرأة» ص99 ـ 100. وانظر أيضاً كريستين بيرس «لغة القانون الطبيعي والنساء». ففيه مناقشة ممتعة لاستخدام مفهوم «الطبيعة» لقهر النساء.

(3) «النساء: أطول ثورة. منزلة المرأة» الفصلان الخامس والثامن لا سيما ص107 وص150.

النمطية في الماضي إلا عند إدراك أن الإنجاب، والجنسية، والتنشئة الاجتماعية للأطفال ـ رغم اندماجها في الدور التقليدي للأنثى يمكن في الواقع فصل بعضها عن بعض.

وكما رأينا في نطاق هذه الدراسة فإن طبيعة المرأة المزعومة، قد استخدمت على مر التاريخ، وحتى يومنا الراهن لتبرير بقاء المرأة في مكانة غير متساوية مع الرجل؛ سياسياً، واجتماعياً، واقتصادياً. ومن الواضح من خلال الحجج المعقدة من أرسطو، وحتى الباحثين النابغين، وقضاة المحكمة العليا في القرن العشرين، أن طبيعة المرأة قد تمَّ وصفها وصفاً تفصيلياً وفقاً للمهام التي قامت بها في عالم كان للرجل فيه اليد الطولى، وخاصة في نطاق الأسرة التي يتحكم فيها الرجل، والتي أصبحت محددة بما يتلاءم مع ما تمليه الطبيعة. وذلك بسبب الأدوار المبنية على الجنس في إطارها. الاختلافات البدنية، القليلة ولكنها ذات مغزى، بين الرجل والمرأة كالقدرة على الحمل والرضاعة، والقوة العضلية الأدنى. كل هذه الأمور تمَّ النظر إليها على أنه يترتب عليها نطاق واسع من الاختلافات الطبيعية بين الجنسين: اختلافات أخلاقية، وعقلية، وعاطفية، ولما كانت النظم السياسية، والقوانين، والمؤسسات، وعمليات التنشئة الاجتماعية، قد قامت بفرض مثل هذه الأفكار ـ فقد أدى ذلك إلى إعاقة المرأة كإنسان وشلِّ حركتها. وعجزت شخصيات من كلا الجنسين عن تطوير شخصياتها وإمكاناتها بحرية.

إن مَنْ يدرك اليوم الصفات المتفق عليها في النساء، ومَنْ أدرك خصائص النساء في القرن الرابع قبل الميلاد، أو في أي وقت آخر، على أنها «طبيعة المرأة»، هؤلاء جميعاً رفضوا الاعتراف بأن شخصية المرأة كانت نتاجاً للمجتمع أو أنها على أقل تقدير قد شكلتها المجتمعات التي عاشت فيها والتي كان الرجل هو المتحكم الأول فيها. وكما أدرك أفلاطون قديماً وجون ستوارت مل حديثاً أنه لا أحد يعرف طبيعة المرأة، واختلافها عن الرجل، ولن يستطيع أحد أن يعرف ذلك حتى يستطيع كل من الرجل والمرأة النمو والترقي، وذلك في غياب أي تفرقة بين الجنسين خلال عملية التنشئة

الاجتماعية وعلى مدى حياتهما بأكملها. وحتى إذا لم نعلم ما هي طبيعة المرأة، فإنها تستحق التوقف للتساؤل عن التداعيات التي ستلى ذلك سواء نظرياً أو عملياً. وبعبارة أخرى ما هي «القيمة» التي تملكها «الطبيعة» كمعيار لقياس السلوكيات البشرية أو المؤسسات أو الممارسات..؟!

وكما أوضح عدد من أنصار حقوق المرأة. وكما بيّن ماركس عند مناقشته للعلاقة بين الجنسين، فإن الحضارة المعاصرة بعيدة جداً عن الطبيعة، وكذلك فإن عملية التاريخ البشري كانت إلى حد بعيد، قهراً للطبيعة، وجعل الثقافة تحتل موقع الصدارة بالنسبة لها. وهكذا نجد أن «الطبيعة البشرية»، عندما كانت تُفهم لتعنى الخصائص الجوهرية للبشر بصفة عامة ـ لم تكن شيئاً ثابتاً بمرور الوقت وسوف يداوم على ثباته، وإنما هي شيء تمَّ تحقيقه كمحصلة لمرور الآلاف من السنين: الرجال والنساء، كأفراد مستقلة، وكذلك في علاقاتهم بعضهم مع بعض، لديهم الطاقة الكامنة الكافية ليصبحوا بشراً أكثر تميزاً، وبالتالي اختلفوا عن الحيوانات الأخرى، وعن طريق تحررهم إلى حد كبير من ضغوط الواجبات المفروضة عليهم، بطبيعة الحال، يستطيع البشر تحقيق قدراتهم البشرية تحقيقاً تاماً[1].

وفضلاً عن ذلك لم يتم تطبيق متطلبات الطبيعة. في نطاق الإنجاب فقط ولكن كذلك في نطاق التكاثر. وبالطبع فإن العديد من كتابات ماركس معنية بالعملية التاريخية لتحرير البشرية ذاتها من الضغوط الشاقة والتي كان من نتائجها وسائل المعيشة للبشر، وتحقيق ذلك «المجال من الحرية» في النهاية، والذي سيتمكن جميع البشر من خلاله من الإبداع والعيش حياة ليست حيوانية بل شديدة الآدمية واجتماعية للغاية لأول مرة. ومن الواضح أن الطبيعة البشرية لا بد أن تتأثر، وبشكل ملحوظ، سواء أكانوا يريدون قضاء ساعتين أو اثنتي عشرة ساعة يكدحون يومياً في سبيل توفير الطعام والكساء لأنفسهم؛ وكذلك بالظروف التي تحدث عملية التناسل في نطاقها

(1) انظر المقدمة ـ فيما سبق ـ وأيضاً سيمون دي بوفوار «الجنس الآخر» الخاتمة لا سيما ص449. وبنيامين باربر «تحرير النساء» لا سيما الفصل الثالث.

إلا أن لهذه الصورة جانباً آخر مهماً جداً بالنسبة للمرأة، ألا وهو تحرير البشرية بأكملها من الضغوط الدائمة الناتجة عن الحاجة إلى التناسل، وذلك بالنسبة للمرأة بشكل خاص بسبب تكوينها البدني.

ولقد أدت الطفرات العلمية التي أطالت من الحياة بصفة عامة إلى القضاء على الأوبئة نهائياً، وقللت إلى حد كبير وملحوظ من وفيات الأطفال، بمعنى أنه لم تعد هناك حاجة إلى أن تقضي المرأة سوى جزء ضئيل من حياتها لإنجاب العدد الكافي من الأطفال للحفاظ على معدل التعداد السكاني. وفضلاً عن ذلك فقد وفرت التكنولوجيا طرقاً يمكن الاعتماد عليها أكثر لتحديد النسل، وأخرى أكثر أماناً لوسائل الإجهاض التي يمكن لكل امرأة اختيارها إذا ما كانت، أو عندما، تريد إنجاب الأطفال. وكما أثرت خصائص سبل الإنتاج على تقدم البشر وطبائعهم، كذلك أثرت على وسائل التناسل. ولا يمكننا أبداً الادعاء بأن طبيعة المرأة التي تعلم أنه في أية لحظة، ولمدة ثلاثين عاماً، من الممكن أن تصبح حاملاً، وأنه في سبيل تربية طفلين، يجب أن تتجنب اثني عشر طفلاً، هي ذاتها طبيعة حال المرأة التي تستطيع التحكم في جسدها بشكل كاف لقضاء عامين مخطط لهما مسبقاً من حياتها في عملية التناسل مع تحقيق النتيجة نفسها في النهاية. وهناك فكرة تتفق مع فكر مُورِس بخصوص الإنتاج تقول إنه من الممكن أن تحقق المرأة حريتها وأن تطور طبيعتها البشرية تطوراً كاملاً. وذلك فقط عندما يصبح إنجاب الطفل وتربيته نشاطاً تختاره بحرية، بحيث يكف عن إملاء أسلوب حياة كاملة عليها.

ولكي تتحقق هذه الأوضاع الاجتماعية فإننا نحتاج إلى أكثر من ثورة في التكنولوجيا، إننا نحتاج إلى أن تتزامن معها أيضاً ثورة على الظروف، وطرق التفكير، وعلى الرغم من أن ذلك قد بدأ بالفعل إلا أنه لم يكتمل بأي شكل من الأشكال. وهذه الثورة الأخيرة ينبغي أن تحقق غايتين: **أولاً**: يجب أن تعتبر الأمومة شيئاً خاضعاً لحرية اختيار المرأة. وبالطبع، فإن منع الحمل في حد ذاته لا يجعل تربية الأطفال أمراً اختيارياً. إذا كانت تنشئة المرأة اجتماعياً موجهة إلى حد كبير، نحو الأمومة، أو إذا لم يتم دعم

المرأة أو تقديرها تقديراً غامراً، في أي مجال من المجالات الأخرى في الحياة. **وثانياً**: يجب أن تنجح الثورة في التفرقة، ـ بوضوح ـ بين تلك الجوانب الخاصة بالإنجاب التي تخص المرأة بيولوجيا، مثل الحمل بالضرورة، والرضاعة إذا شاءت ـ عن تلك الجوانب الخاصة بتربية الأطفال لمدة طويلة، والتي لا يتحتم أن تكون وظيفة المرأة، إلا أنها قد تمّ جعلها تبدو كذلك على حساب البناء الأسري المتعارف عليه. وكما رأينا في حالة «فايرستون» فإن بعضاً من أنصار المرأة، وأيضاً بعضاً من مناهضيها، وقعوا في فخ اعتبار تربية أطفال شيئاً لا ينفصل عن إنجابهم، وهو ما يعني، بالطبع، أنه إذا كان إنجاب الأطفال من مهمة المرأة، فإن تربيتهم كذلك تكون من مهمتها.

والآن فلما كانت التكنولوجيا قد أعطت المرأة وسائل لتحديد النسل (من حيث المبدأ، على الرغم من عدم ممارستها بصفة عامة). فإنه يوجد احتمال أكبر لتحقيق الفصل بين المهمتين. وواقعة أنه أصبح لدى العديد من النساء الآن الحرية التامة ـ وإنا لنأمل في المستقبل أن تكون لدى جميع النساء ـ الحرية لاختيار أن ينجبن أطفالاً، ومتى يقمن بذلك عندما يردن، مما يعني أنه ليس ثمة حاجة لأن تعتبر حياة المرأة ـ عن طريق تصورها هي أو تصور المجتمع لها ـ تمليها عليها مطالب الأمومة البدنية.

أما بالنسبة لتنشئة الأطفال اجتماعياً ـ في الوقت الذي تكون فيه ذات أهمية بالغة ـ فلا يوجد أي سبب يجعلها مهمة امرأة واحدة أي آلام الولادة. وفي هذه المساحة فإنه يتعين تغير التكوين الأسري الذي ساد على مر العصور تغيراً جذرياً. وذلك إذا ما أردنا للمرأة أن تتساوى مع الرجل. ورغم ذلك فما زال هناك العديد من الناس ممن يؤمنون بأن التقسيم المعتاد للأدوار بين الجنسين، وخاصة فيما يتعلق بتربية الأطفال، ذو أهمية شديدة لدعم استقرار الحضارة وكذلك لا يمكن الاستغناء عنه، وذلك للحفاظ على الوحدة الأسرية. وكما سبق أن رأيناه فإن كلاً من «باسوت» و«أريسكوث» يجسدان مثل هذا الأسلوب من التفكير.

وهناك كتابان حديثان شهيران «لجورج جلدر» هما: «الانتحار

الجنسي» و«البداوة العارية»[1]. مبنياً على الافتراضات ذاتها، بالإضافة إلى إيمان الكاتب. أن الرجل بما أنه أقل تحضراً بشكل ظاهر، فإن ذلك يستدعى أن تقوم المرأة باستمرار «بتنشئته اجتماعياً» وحتى خلال حياتهما كبالغين. وعندما اعترض «ريتشارد نيكسون» على مذكرة لرعاية الطفولة في عاميّ 1971 ـ 1972، فقد كان ذلك على أساس أنها ستؤدي إلى تدمير الأسرة الأمريكية[2]. ولقد تضمن تعريفه للأسرة الأمريكية ـ بوضوح ـ إجراءات رعاية الأطفال بشكل كامل في نطاق الوحدة الأسرية.

من خلال تفاني المرأة في سبيل هذا الهدف في الوقت الذي يقوم فيه الأب بدعم الأسرة بالكامل. والواقع أن حوالي أكثر من نصف الأسر الأمريكية الموجودة الآن لا تتلاءم مع هذا التعريف الافتراضي، كما أنه من الممكن تخيل العمل على تحقيق تركيبة أسرية لا يتم فيها افتراضي أي من هذه الأمور.

ومن الواضح أن مبدأ عدم المساواة القديم في الأسرة هو السبب وراء الحافز على تحطيم قداستها. وعلى الرغم من ذلك، فإن عدم المساواة السائدة في الماضي، ينبغي أن لا يعوق تحقيق بنية أسرة تعني بالمساواة بين الجنسين في المستقبل.

وينبغي أن يكون هدفنا أن يأتي اليوم الذي يتقاسم فيه الجنسان رعاية الأطفال. . وهذا أمر لا غنى عنه، إذا كان للنساء أن ينعمن بالمساواة، وذلك لثلاثة أسباب:

**أولاً**: أن الغالبية العظمى من النساء اللائي صرن أمهات، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكن أنداداً للرجال في القوة العاملة، أو في أي مجال من مجالات النشاط خارج البيت، في الوقت الذي تكون فيه حياتهن العاملة، خاضعة على مدى عدد من السنين لتأثير تحملهن للمسؤولية الكاملة

(1) نيويورك عام 1973 ـ ونيويورك عام 1974.

(2) اقتبسه دي كرو في «العدالة بين الجنسين» ص60.

عن تربية الأطفال. فالنساء في الوقت الحالي يعانين من الإعاقة في مجال العمل والنشاط العام، وليس مصدر هذه الإعاقة الوحيد أن معظم النساء ما زلن يتحملن بالفعل، قدراً أكبر من المعقول من المسؤولية عن الأعمال المنزلية، ورعاية الأطفال، ولكن تنبع الإعاقة أيضاً من أن النساء ـ حتى إذا لم يتحملن تلك المسؤولية ـ فإن هذا ما يتوقعه العالم منهن بصفة عامة، أي أصحاب العمل، والمحاكم، والناخبين، وغير هؤلاء من الأشخاص والمؤسسات التي لديها القدرة على التحكم فيما تفعله النساء في العالم الخارجي والذي يمارس التمييز ضدهم بالقدر الذي وصفناه فيما سبق.

**ثانياً**: عندما يشارك الرجال بالتساوي في مهام مثل الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال ـ عندئذ فقط سوف يُنظر إلى هذه الأعمال على أنها لا تقل أهمية وقيمة عن الأعمال «الذكورية» التي يراها المجتمع حالياً، أعمالاً منتجة ويكافيء القائمين بها، بدفع المال لهم وأحياناً بمنحهم مكانة مرموقة، حينئذ لن يكون هناك «عمل نسائي» من درجة أدنى، ولن يلحق النساء وحدهن في القوة العاملة وفي المنزل ـ بأعمال ذات مستوى أدنى مثل أعمال الرعاية المعبرة عن النفس والمساندة والتي يحصلن في مقابلها على أجور منخفضة.

**ثالثاً**: من الواضح أن الأطفال يكتسبون الأدوار التقليدية للجنسين بتمثلهم لسلوك الأبوة كما يقول بارسونز ـ فالبنات والأولاد لا يمكن أن ينشأوا وقد تكوَّن لدى هؤلاء وأولئك أفكار متفتحة عن أنفسهم، وعن أنواع الحياة التي يريدها هؤلاء وأولئك في المستقبل ـ إلا إذا شاهدوا البالغين ولا سيما أقرب البالغين إليهم ـ الأبوين ـ وهم يقومون بجميع أنواع الأدوار ويعبرون عن أنفسهم من خلالها. ولا يمكن أن يتحقق أي من هذه الأهداف الثلاثة إلا إذا حدث تقاسم للأعمال المنزلية، وحلَّت «الوالدية» محل الأمومة.

ولكي يتحقق ذلك، لا بد أن تحدث تغيرات كثيرة فيما يتعلق بالدمج بين الوظائف التي ما زالت حتى الآن تُعدّ الوظائف الخاصة وغير المنتجة للحياة الأسرية، وبين العمل العام المنتج في إطار اقتصاد السوق. فمن ناحية، يمكن أن يتم القيام بالقدر الأعظم من الأعمال المنزلية الخاصة ـ ولا سيما رعاية الأطفال (ذلك العمل الذي يستغرق الكثير من الوقت) ـ خارج

البيت. أحد الحلول لتلك المشكلة هو توفير مراكز الرعاية النهارية الجيدة المدعومة التي يمكن الوصول إليها والتي يعمل بها أفراد من الجنسين. ولكن بالإضافة إلى ذلك لا بد أن يتم تخليص بنية العمل، والظروف التي يتم فيها خارج المنزل من عدم المرونة التي صارت تتصف بها والتي قامت على الاعتقاد بأن النساء مسؤولات عن البيت والأسرة. ولا بد أن يغير أصحاب العمل والمؤسسات من مواقفهم إزاء الرجال والنساء ولا بد أن يكفوا عن اعتبار النساء تابعات، وملحقات بأزواجهن، مستعدات دائماً لأن ينقلن من مكان إلى آخر، وكأنهن قطع أثاث. وأن يعطين وقتهن طواعية ومجاناً حتى يرتقي الرجال في مجال عملهم، وأن يقبلن أجراً منخفضاً، وعدم الاطمئنان على دوام العمل الذي يحصلن عليه خارج المنزل. وذلك لأنه من المفترض أن رجلاً يقوم بإعالتهن، وأن يكون لديهن الاستعداد لأن يقبلن طواعية تحمل مسؤولية رعاية الأطفال تحملاً كاملاً. ويجب أن يقر أصحاب العمل والمؤسسات، وكذلك القانون، بأن الأب يتساوى مع الأم في قدر المسؤولية الذي يتحمله في رعاية أطفالهما. وعندما تتحقق هذه المرونة الجديدة. وعندما يُعْتَرف بأن يوم العمل المكون من ثماني ساعات ليس أكثر قداسة من يوم العمل الذي كان يتكون من عشر أو اثنتي عشرة ساعة، عندئذ فقط سوف يصبح من الممكن أن نخلق مجتمعاً يتقاسم فيه الرجال والنساء مباهج وأعباء المهام التي يجري تقسيمها بيد كل منهما تقسيماً تعسفياً. إن إمكانية أن تتحقق تغيرات كتلك داخل إطار الرأسمالية هو سؤال يجب البحث فيه خارج مجال هذا الكتاب. ويكفي الآن أن نقول: نظراً للمزايا التي من الواضح أن الرأسمالية تحصل عليها عن التفرقة بين أدوار الجنسين في الوقت الحالي ـ ولا سيما العمل المضني الرخيص أو المجاني الذي تقدمه النساء ـ فإن التغيرات المذكورة من المتوقع أن تلقى مقاومة شرسة من أصحاب القوة الاقتصادية وأصحاب المصلحة في إبقاء الوضع على حاله.

لقد وصلنا في تطورنا التكنولوجي والاقتصادي إلى نقطة ينبغي أن تمكننا من الاستغناء عن الأدوار الجنسية تماماً باستثناء، حرية اختيار المرأة لممارسة قدرتها الإنجابية. فالنساء اليوم (من حيث المبدأ، وليس من حيث الممارسة الفعلية حتى الآن) في موقف يناظر من ناحية مهمة موقف الحراس

في «جمهورية» أفلاطون. كان من المقرر أن يقوم حكام تلك الدولة المثالية بتقييد عملية الإنجاب للحراس، غير أن التكنولوجيا الحديثة منحت النساء السيطرة، ولأول مرة على أجسامهن، وحررتهن من الالتزام بأن يقضين حياتهن في فترة البلوغ، وهو: ينجبن الأطفال، لقد كان من الضروري ـ من وجهة نظر أفلاطون ـ إلغاء الأسرة حتى يتمكن من السيطرة على الإنجاب على هذا النحو. ولكن لم يعد ذلك شرطاً للتمكن من التخطيط لعدد وتوقيتات حالات العمل. وإذن ففي العصر الحديث، كما هي الحال في جمهورية أفلاطون، لا يوجد أساس عقلاني لتعريف طبيعة النساء، ولتحديد حياتهن كاملة باللجوء إلى وظائفهن الجنسية والتناسلية.

وكما رأينا من قبل ما زالت تجري محاولات للتمسك بالممارسات القديمة التي كان يتم فيها تعريف النساء على أساس وظائفهن. ولكن مثل تلك المحاولات يمكن دحضها بالتحليل العقلاني للوظائف التي تؤديها النساء، والوظائف المنفصلة ـ التي تؤديها الأسرة. ثم بالاعتراف بأن جميع هذه الوظائف يمكن أن يتولاها الرجال والنساء، بدلاً من أن يتم تقسيمها على أساس من الجنس، إن الاتجاه الذي يميل إلى أن يُعدّ الرجال أشخاصاً كاملين ذوي قدرات وحقوق، ولكنه ينزع إلى تعريف النساء بالرجوع إلى الوظائف التي يؤدينها بالنسبة إلى الرجال، هو اتجاه لا مبرر له. ورغم أنه ينسجم مع المفهوم الهرمي للمجتمع الصالح كما هو الحال عند أرسطو، فإنه لا مكان له بالمرة في مجتمع يزعم أنه يقوم على مبدأ المساواة بين البشر.

وفي مجتمع كهذا، يجب أن يُعامل النساء من جميع الجوانب: السياسية والاجتماعية والاقتصادية ـ على أنهن متساويات مع الرجال. ويجب تحريرهن من قبضة اعتقادات تدور حول أنواع العمل التي خُلِقن من أجلها. ويجب تمكينهن من الوصول إلى وضع مساو لوضع الرجال في القوة العاملة، وفي جميع جوانب الحياة الاقتصادية والسياسية. ولا يمكن أن تصير النساء مواطنات أو عاملات أو كائنات بشرية مساويات للرجال ـ ناهيك عن إمكانية أن يصرن ملكات فيلسوفات ـ إلا إذا مات المفهوم الوظيفي لجنس النساء.

## ملحق للفصل الثاني

الشروح المدرسية التي قدمها الباحثون عن أول ما كتب أفلاطون من «أمواج المفارقات». تناهض بشدة فكرة أن تتبوأ المرأة مكانة مساوية لمكانة الرجل حتى في أكثر المجتمعات «يوتوبية». ولقد كتبت مؤخراً «كريستين بيرس» موضوعاً في غاية الإثارة عن هذا الجانب من دراسة أفلاطون، فتوصلت إلى أن الانجرافات البعيدة التي سبق إليها «الباحثون الخُلّص»، و«الرجال المفكرون»، عند تقديم تفسيرات مثيرة للجدل لفقرات واضحة ومباشرة في الكتاب الخامس من «الجمهورية» ـ هي مثال صارخ للنزعة إلى «إعلاء العادات والمعتقدات الخاصة بشخص ما فوق الفلسفة الماضية. . »[1].

وهي تتناول في بحثها، بشكل وافٍ، الاعتراضات على مقترحات أفلاطون الراديكالية عن المرأة والتي ساقها علماء الجيل السابقون: أ. تيلور، دارنست باركر ـ كما أنها تكثيف عن افتقاد الأساس في اتهام «ليون شتراوس» أن محاولة مساواة المرأة هي ببساطة أحد الأمثلة التي يوضح فيها أفلاطون بمهارة ـ طريق «التجريد من الجسد» ومن الحب الشهواني **Eros** ـ أن المدينة العادلة هي ضد الطبيعة، وبالتالي يستحيل وجودها. أما الجانب الوحيد الهام الذي تغطيه الدراسة فهو معالجة «ألان بلون» لتناول أفلاطون للمرأة.

لقد عُرِفت ترجمة «بلوم» للجمهورية بسرعة على أنها من أكثر

(1) المساواة ـ الجمهورية الكتاب الخامس 10.

الترجمات دقة. ولهذا السبب يصبح من الأمور الجوهرية أن يتم انتقاد الأخطاء والأمور الغريبة الموجودة في تعليقه على قسمي 449أ ـ و473جـ. حيث يذكر «بلوم» أنه في الوقت الذي كان فيه اقتراح سقراط عند هذه النقطة قاسياً فإنه لم يكن غريباً. فإن أول موجتين من الكتاب الخامس هي «تصورات منافية للعقل». «والتي لم توجد قط في واقع أو أفكار الرجال الجادين»[1]. وكما يذكر «بلوم» فإن الكتاب الخامس بازدرائه للعرف والطبيعة، وفي جرحه لكافة المدركات لكبرياء وخجل الذكور، والأسرة، وفن إدارة الحكم، والمدنية ينافي العقل، ولهذا «فقد كان سقراط يتوقع أن يعامل باستخفاف»[2]. ويزعم «بلوم» أن الغرض من ذلك تقديم دليل لأرستوفان على أن سقراط يستطيع أن يكتب كوميديا أخف منه ظلاً[3].

وفضلاً عن ذلك فعلى حين أن سقراط يؤكد بنفسه أن موجته الثالثة من المفارقات «هي الأكبر والأشد صعوبة» ـ فإن بلوم يذكر «أن فكرة الملوك الفلاسفة ليست في ذاتها مفارقة بالنسبة لنا» و«أن الرجال العصريين» قد يجدون أن هذه الموجة الثالثة «أقل عرضة للاستنكار» سواء بالنسبة لإلغاء الأسرة أو فكرة منح المرأة دوراً مساوياً[4]. وفي توسيع لحجة شتراوس شرع

---

(1) مقال تأويلي ص380.

(2) مقال تأويلي ص380.

(3) مقال تأويلي ص380. لبعض الاعتراضات المتأخرة المعقولة ضد التأويل الكوميدي لبلوم للكتاب الخامس من الجمهورية ـ انظر ديل هول: «الجمهورية وحدود السياسة» النظرية السياسية المجلد الخامس رقم 3 عام 1977، ص295 ـ 298. ولا شيء مما قاله «بلوم» في رده على هول (ص315 ـ 330 في نفس الموضوع) يؤكد دعواه أن مقترحات أفلاطون في الكتاب الخامس من الجمهورية كانت ساخرة. والقول بأن هول قد فشل في أن يرى الدلائل الواضحة للرابطة بين الكتاب الخامس وبين مسرحية أرستوفان «مساء الجمعية» ـ فإن بلوم قد غابت عنه النقطة الهامة في حديث هول، وهي ليست أنه لا توجد رابطة بين العملين، بل إن مقترحات أفلاطون يمكن قراءتها بترحيب أكثر من مسرحية «أرستوفان» أكثر من السخرية المتوازية عن المساواة بين الرجل والمرأة (بلوم 325، وهول 295 ـ 296).

(4) الجمهورية 472أ ـ مقال تأويلي ص390.

يبيّن أن نسيان سقراط للجسد عند مناقشة معالجة الحراس من النساء» ـ هو مؤشر أكيد للقارىء للاستحالة الجوهرية للمدينة الفاضلة.

**أولاً**: يشرع بلوم في تناول اقتراح سقراط أن تدريب كل من الجنسين. وهما مجردان من الملابس، ويقول إن ذلك يؤدي إلى الشهوانية، فالعرى العام مباح فقط حيث ينعدم احتمال أن يؤدي ذلك إلى الرغبة الجنسية، ويستعين بمثال يبدو ساذجاً في السياق اليوناني وهو أنه من الممكن تواجد الرجال معاً في حالة عُرى «لأنه من السهولة ـ نسبياً ـ تجريد علاقاتهم معاً من الصفات الجنسية!»[1]. ومع ذلك فإن بلوم يعكس موقفه ـ فيما يبدو ـ ويذكر أن عُرى الرجال والنساء معاً هو هراء لأن «الخجل هو مكون للعلاقات الشهوانية بين الرجال والنساء..»[2]. والذي يعد بدوره أساسياً للحفاظ على المدنية. ومن الواضح أن مصدر الخوف هنا ينبع من أن العرى سيقود إلى اللامبالاة الجنسية. وبغض النظر عن واقعة أن ذلك أمر يرفضه سقراط وجلوكون ـ فإن الوجود المستمر للقبائل العديدة والتي تتعرى بصورة عادية، سوف يبدو طافياً لتبديد مخاوف بلوم، كما أن الدليل الواضح للشهوانية الشديدة بين الرجال اليونانيين تزيد من قيمة ذلك.

(1) مقال تأويلي ص382. وهناك شواهد كثيرة حتى داخل محاورات أفلاطون على أن ما يقوم به الرجال والغلمان من تمرينات رياضية وهم عراة كمثير للشهوة الجنسية المثلية، انظر فايدروس 255ب. ومحاورة المأدبة 217أ والقوانين 636ب. شراح آخرون من العالم القديم من أمثال أرستوفان، وشيشرون، يتفقون مع هذا الانطباع. ويتفق الدارسون المحدثون للممارسات الجنسية عند اليونان أيضاً على ذلك. انظر مثلاً «سيموندز» ص61 ـ 62 «العرى الذي اعتاد اليونان السماح به في الألعاب الرياضية، وفي بعض الطقوس الدينية، يسهم بغير شك في القوة الشهوانية للعاطفة الرجولية». وفي «رده على هول» عدّل بلوم عبارته فما يقصده هو أن علاقات الجنسية المثلية، وما يرتبط بها من جاذبية، يمكن أن يحرمها المشرّع باتساق. وليس كذلك الجنسية المغايرة «مع النساء» ص324. غير أن أفلاطون يذهب في مدينته إلى أنه من الضروري ومن الممكن معاً أن ننظم الاثنين بدقة. دون أن تخرج في الحالتين على القانون.

(2) مقال تأويلي ص382.

فيما يتعلق بالمفهوم الأول المعارض وهو أن العُرى سيؤدي حتماً إلى جنس خارج حدود السيطرة، فإن سقراط يقر أن «الاتصال الجنسي الشاذ» سوف يمثل غواية لكنه يذكر أن حكام المدينة سوف يتمكنون من إنشاء التنظيمات الضرورية للعلاقات الجنسية[1]. وكذلك لا تبدو محاولة بلوم لتوضيح استحالة وجود مساواة للمرأة بدون أساس فحسب ـ وإنما هي أيضاً جريئة إلى حد ما من حيث إن سقراط ومستمعيه يتفقون على ذلك في نص أفلاطون. وحتى في حالة المفارقة الثالثة ـ والتي هي أكثرها مفارقة ـ فإن سقراط يصرّ على أنه «لا يتحدث عن مستحيلات»[2].

وعلى نحو ما برهنت «كريستين بيرس» فإن بلوم يأخذ بعد ذلك في تأكيد أفلاطون أن الرجال كطبقة اجتماعية هم أكثر قدرة من النساء كطبقة اجتماعية أخرى، وهي تفسر معنى ذلك بقولها «أن أفضل النساء دائماً يكن أدنى عند مقارنتهن بأفضل الرجال» ـ وهو ما يبدو واضحاً أنه غير صحيح[3]. وتنتهي من ذلك إلى أن: «من المستبعد ـ إلى حد كبير ـ وضع المرأة في الاعتبار لعضوية طبقة اجتماعية أعلى». على أساس القدرات الخاصة، وكان عليه أن يعثر على تفسير لواقعة أن سقراط لا يشمل المرأة في هذه الطبقات. ويستنتج بلوم أن السبب الرئيسي الذي يدعو سقراط أن يكذب بشأنه (عادة يخبرنا أفلاطون أنه يكذب، فلِمَ لم يفعل هذه المرة؟) ـ هو أن المرأة مطلوبة في المراتب العليا لإنجاب المزيد منهم؛ ومن هنا يكون اختلافهن الجوهري، وليس تشابههن مع الرجال ـ أياً ما ذكر النص أنه العكس ـ هو ما يضفي المشروعية على اشتمال طبقة الحراس على النساء. والآن ـ وكما تذكرنا بيرس ـ فإن هذا سيكون أخطر ما يتطرق إليه أفلاطون، ذلك لأنه لا ينبغي تقييد دور الحراس من النساء، بالتناسل فقط، لكن ينبغي أن يشاركن في جميع أوجه الحكم والدفاع عن المدينة. وكما تمَّ إعلامنا بصراحة، ينبغي أن يصلن إلى مراتب الفلاسفة. ومع ذلك فقد أكَّد أفلاطون على المخاطر الجسيمة (لإقحام أي شخص غير مؤهل من قبل الطبيعة في طبقة

(1) الجمهورية 458 إ. (2) الجمهورية 499 د.
(3) مقال تأويلي ص383. «المساواة الجمهورية» الكتاب الخامس 9.

الحراس، ذلك لأن هذا الإقحام ـ كما يذكر ـ قد يؤدي إلى تدمير المدينة)[1]. ولهذا فمن غير المحتمل أنه قد يتحمل السماح للمرأة بالدخول في أعلى طبقة، إذا كان اعتقاده هو أنه تعوزهن القدرات الضرورية لذلك.

من الواضح أن «ألان بلوم» مثال عصري على سلسلة من المثقفين الذين وجدوا أن البراهين التي ساقها أفلاطون في معرض مناقشته لموضوع النساء ـ براهين يصعب تصديقها واحتمالها. ومع ذلك حاول «ألان بلوم» وشتراوس ـ على عكس غيرهما من النقاد تبرئة أفلاطون من السخف الواضح بمحاولة إقناعنا بأن أفلاطون في الحقيقة لم يكن يقصد ما يعتقد الناس أنه كان يقصده.

و«ألان بلوم» يُحمد له أنه الباحث الوحيد الذي كان صريحاً بما فيه الكفاية لأن يعترف بأن قيام سقراط بجرح «أعز مشاعر الكرامة الرجولية» قد أدى إلى إثارة رد فعله. ومن سخريات القدر أن سقراط قد تنبأ بردود الأفعال التي على هذا النحو. وقد وضع في اعتباره أن مقترحاته سوف تبدو غير معقولة في كثير من جوانبها في نظر أشخاص أفراد مثل بلوم، الذي اعتادوا وضعاً تكون فيه الأشياء مختلفة أتمَّ الاختلاف. «وعلى الرغم من ذلك فإنه يأمل أن يصمد منطق حجته، وأن يدرك الرجال العقلاء، أنه ليس ثمة شيء غير معقول، وإنما شرير، وأن المساواة بين الجنسين ليست هي الشيء غير الطبيعي، وذلك لأن الحال التي عليها والأمور الآن هي التي ضد الطبيعة على ما يبدو»[2]. الكتاب الخامس ليس كوميديا، وإن كان تعليق ألان بلوم ـ فيما يبدو ـ أنه كوميدي ـ ومَنْ يضحك أخيراً هو سقراط.

---

(1) الجمهورية 434ب ص10.

(2) الجمهورية 456ب ـ جـ وكذلك يزعم بلوم في رده «على هول» كدليل على تأويله للكتاب الخامس على أنه ضرب من الكوميديا، واقعة «أن سقراط كان يتحدث مراراً عن الكوميديا والضحك بخصوص مقترحاته». (ص324). والشيء الذي ما زال يفشل في أخذه في الاعتبار هو الفقرة الحاسمة التي يوضح فيها سقراط أنه على الرغم من أن الناس «السطحيين» قد يجدون مقترحاته مثاراً للسخرية، فإنه بما له من معيار في الجمال يحمل إرادة طيبة لا يضحك (الجمهورية 452د).

# المراجع

## أولاً: المراجع العامة:

سبقت الإشارة إليها في المقدمة، والفصل العاشر، والخاتمة.


Barber, Benijamin R. Liberating Feminism. New York, 1975.

Beardsley, Elizabeth Lane. (Referential Genderization). the Philosophical Forum, Vol. 5 Nos. 1- 2, 1973- 1974, 285- 293.

de Beauvoir, Simone,. the Second Sex. Trans. H.M. Parshley. London, 1953 (First published in French, 1949).

Bebel, August. Under Woman Socialism. Trans. David de Leon; intro. Lewis Coser. New York, 1971.

Benston, Margaret, «The Political Economy of Women's Liberation. «Monthly Reuiew, September 1969.

Campanella, Tommaso. The City of the sun, in ideal Empires and Republics. Ed. Charles M. andrews. London, 1901.

Chodorow, Nancy, «Famil Structure and Feminine Personality», Rosaldo and Loiuse Lamphere. Stanford, 1974.

Coser, Lewis Greedy Institutions. New York, 1974.

Daly, Mary. Beyond God the Father. Boston, 1973.

Elshtain, Jeen Bethke. «Moral Women and Immoral Man».

Politics ans Society. Vol. 4. 1974. 453- 473.

Engels, Frederick. The Origin of the Family, Private property and the state, in Karl Marx and Frederick Engels, Selected Works, Vol. 3 Moscow. 1970.

Erikson, Erik.H. «Inner and Outer space: Refections on Women hood. «Daedalus». Vol. 93 No. 2, 1964, 582- 606.

Figes, Eva. Patriarchal Attitudes Greenwich Conn., 1970.

Firestone, Shulamith. The Dialectic of sex. New York, 1970.

Fourier, Charles. The Utopian Visionof Charles Fourier. Trans. J. Beecher and R.

Bienvenu. Boston, 1971.

Guettel, Charnie. Marxism and Feminism. Toronto, 1974.

Hegel, G.W.F. The Philosophy of Right. Trans. T.M. Knox. Oxford, 1952.

Hegel, G.W.F. The Phenomenology of Mind. Trans. James Baillie, 2 and ed. London, 1931.

Held, Virginia «Marx, Sex, and the Transformation of Society», The Philosophical forum, Vol. 5 Nos, 1- 2, 1973- 1974. 168- 184.

Horney, Karen «The Dread of Woman: International Journal Of Psychoanalysis, Vol. 13, No. 3, 1932, 348- 360.

Knudsen, Dean D. The Declining Status of Women: Popular Myths and the Failure of functionalist Thought», social Forces, Vol. 48, No. 2, 1969, 183-193.

Macintyre, Alasdair. A short History of Ethics. London, 1967.

Manuel, Frank. The Prophets of Paris. Cambridge, Mass., 1962.

Marx, Karl. Early writhings, Trans. and ed. T.B. Bottomore. London, 1963.

McMurtry, John. «Monogamy: A Critique». The Monist,m Vol. 56, No. 4, October 1972, 587- 599.

Mitchell, Juliet, Women: The Longest Revolution. Reprinted in Boston From the New Left Review, November- December 1966.

—— Woman's Estate. New York, 1973.

—— Psychoanaiysis and Feminism. New York, 1974.

More, Thomas. Utopia. Paul Turner. London, 1975.

Mothersill, Mary. «Notes on Feminism». Monist, Vol. 57, No. 1, 1973, 105- 114.

Oakley, Ann. Woman's Work: The Houswife, Pastand Present. New York, 1974.

O'Faolain, Julia, and Lauro Martines, eds. Not in God's Image, New York, 1973.

Parsons, Talcott. «Age and Sex in the social Structure of the United states». American sociological Review, Vol. 7, No. 5, 1942, 604- 616.

Parsons, Talcoltt, and Robert F. Bals Family, Socialization and Interaction Process. Glencoe, 1955.

Patai, Daphne, «Utopia For Whom?» Aphra, Vol, 5, No 3, 1974, 2- 16.

Pierce, Christine. «Natural Law Language and Women». Woman in Sexist society, ed. Vivian Gornick and Barbara K. Moran. New York, 1971.

Rosenthal, Abigail. «Feminism without Contradictions». Monist. Vol, 57, No. i. January 1973, 28- 42.

Rossi, Alice S. «A Biosocial Perspective on Parenting». Daedalus, Vol. 106,

Spring 1977, 1- 31.

—— «Equality between the sexes: An Immodest Proposal». Daedalus, Vol. 93, No 2, 1964, 607- 652.

Rowbotham, Sheila. Women, Resistance and Revolution. New York, 1974.

—— Woman's Consciousness, Man's World. London, 1973.

Savramis, Demosthenes. The Satanizing of Women. Trans. Martin Ebon. New York, 1974.

Scholzman, Kay, «womenand Unemployment: Assessing the Biggest Myths». Women: A Feminist. Perspective, 2 nd ed. Ed. Jo Freeman. Palo Alto, 1979.

Smith, Joan and David K. Miller. «The Importance of Being Marginal: Feminizationof the Labor force». Unpublished manuscript, Department pf sociology College, 1976.

Strauss, Leo, and Joseph Cropsey. History of Political Philosophy. 2 nd ed. Chicago, 1972.

Weisstein, Naomi. «Psychology Constructs the Femaie». Warner Modular Publications Reprint 752. Andover, Mass., 1973.

Whitbeck, Caroline. «theories of Sex Difference». the Philosophical forum, Vol. 5 Nos. 1- 2, 1973- 1974, 54- 80.

Wolin, Sheldon. Politics and Vision. London. 1961.

Wollstonecraft, Mary. A Vindication of the Rights of Woman. London, 1792.

Zaretsky, Ell. «Capitalism, the Family and Personal Life» Paris 1 and 2. Socialist Revolution, Vol. 3, 1973, No. 1, 69- 125 and No. 3, 19- 70.

## ثانياً: أفلاطون وأرسطو:

Adam., J. «On the relation of the Fifth book of the Republic to Aristophanes' Ecclesiazusae», Appendix I to Book vof the republicof Plato. 2 nd ed. Cambridge, 1975, Vol. 1.

Adkins, A.W.H. Merit and Responsibility: A study in Greek Values. Oxford, 1960.

Adkins, A.W.h. Marai Values and Political Behaviour in Ancient Greece. London, 1972.

Allan, D.J. The Philosophy of Aristotle. 2 nd ed. London, 1970.

Annas, Julia. «Plato's Republic and Feminism». Philosophy, Vol. 51, No. 3, July 1976, 307- 321.

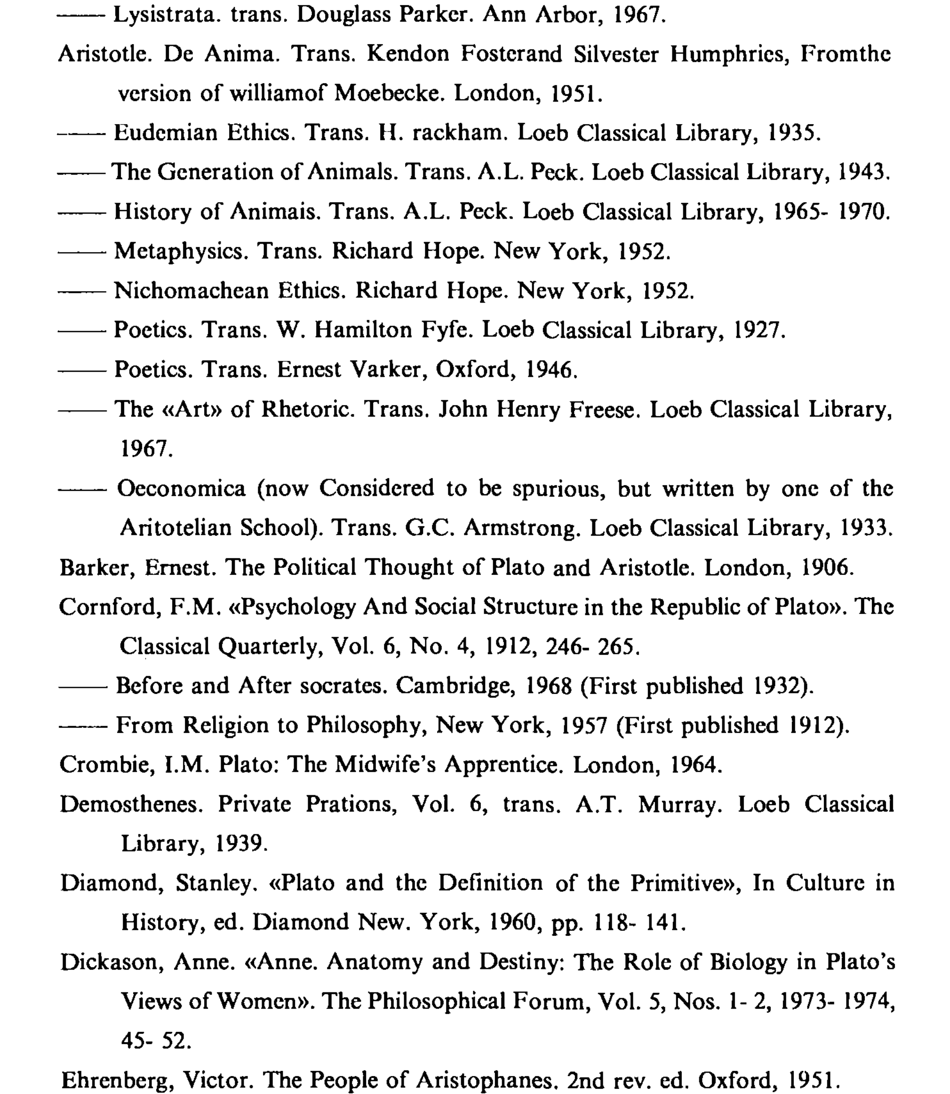
Aristophanes. The Birds. Trans. William Arrowsmith. Ann Arbor, 1961.

—— ecclesiazusae. Trans. Dpuglass Parker. Ann Arbor, 1967.

—— Lysistrata. Trans. Douglass Parker. Ann Arbor, 1967.

Aristotle. De Anima. Trans. Kendon Foster and silvester Humphries, Fromthe version of william of Moerbecke. London, 1951.

—— Eudemian. Trans. Douglass Parker. Ann Arbor, 1967.



—— Lysistrata. trans. Douglass Parker. Ann Arbor, 1967.

Aristotle. De Anima. Trans. Kendon Fosterand Silvester Humphries, Fromthe version of williamof Moebecke. London, 1951.

—— Eudemian Ethics. Trans. H. rackham. Loeb Classical Library, 1935.

—— The Generation of Animals. Trans. A.L. Peck. Loeb Classical Library, 1943.

—— History of Animais. Trans. A.L. Peck. Loeb Classical Library, 1965- 1970.

—— Metaphysics. Trans. Richard Hope. New York, 1952.

—— Nichomachean Ethics. Richard Hope. New York, 1952.

—— Poetics. Trans. W. Hamilton Fyfe. Loeb Classical Library, 1927.

—— Poetics. Trans. Ernest Varker, Oxford, 1946.

—— The «Art» of Rhetoric. Trans. John Henry Freese. Loeb Classical Library, 1967.

—— Oeconomica (now Considered to be spurious, but written by one of the Aritotelian School). Trans. G.C. Armstrong. Loeb Classical Library, 1933.

Barker, Ernest. The Political Thought of Plato and Aristotle. London, 1906.

Cornford, F.M. «Psychology And Social Structure in the Republic of Plato». The Classical Quarterly, Vol. 6, No. 4, 1912, 246- 265.

—— Before and After socrates. Cambridge, 1968 (First published 1932).

—— From Religion to Philosophy, New York, 1957 (First published 1912).

Crombie, I.M. Plato: The Midwife's Apprentice. London, 1964.

Demosthenes. Private Prations, Vol. 6, trans. A.T. Murray. Loeb Classical Library, 1939.

Diamond, Stanley. «Plato and the Definition of the Primitive», In Culture in History, ed. Diamond New. York, 1960, pp. 118- 141.

Dickason, Anne. «Anne. Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Plato's Views of Women». The Philosophical Forum, Vol. 5, Nos. 1- 2, 1973- 1974, 45- 52.

Ehrenberg, Victor. The People of Aristophanes. 2nd rev. ed. Oxford, 1951.

—— Society and Civilization in Greece and Rome. Cambridge, Mass., 1964.

Ferguson, John. Moral Values in the Ancient World. London. 1958.

Finley, John H. Four Stages of Greek Thought. Stanford, 1966.

Finley, M.I. The World of Odysseus. London 1956.

—— The Ancient Greeks, New York, 1963.

Gomme, A.W. Essays in Greek History and Literature. Oxford, 1937.

Gouldner, Alvin W. enter Plato. Classical Greece and the origins of Theory. New York, 1965.

Grube, G.M.A. Plato's thought. London, 1935.

Hall, Dale, «The Republic and the Limits of Politics». Political theory, Vol. 5, No. 3, 1977, 293- 313.

Havelock, Eric. The Liberal Temper in Greek Politics. London, 1957.

Herodotus. Histories. Trans. A.D. Godley. Loeb Classical Library, Vol. 4.

Hesiod. The Works of Hesiod, Callimahus and Theognis. Trans. J. Banks. London. 1889.

Homer. The lliad. Trans. E.V. Rieu. London, 1950.

—— The Odyssey. Trans. E.V. Rieu. London, 1946.

Ithurriague, Jean. Les Idées de platon sur la condition de la femme au regard des traditions antiques. Paris, 1931.

Levinson. Ronald B. in Defense Of Plato. Cambridge, Mass., 1953.

Licht, Hans. Sexual Life in Ancient Greece. London. 1932.

Lloyd, G.E.R. Aristotle: The Growth and structure of his Thought. Cambridge, 1968.

Morrow, Glenn r. Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the taws. Princeton, 1960.

Osborne, Martha Lee. «Plato's Unchanging View of Woman: A Denial that Anatomy Spells Destiny». The Philosophical Forum, Vol. 6, No. 4, 1975, 447- 452.

Pierce, Christine. «Equality: republic v» Monist, Vol. 57, No. 1, January, 1973. 1- 11.

Plato. The Republic of plato. Trans. With Notes and an «Interpretive Essay», Allan Bloom. New York, 1968.

—— The Laws. Trans. R.G. Bury. Loeb Classical Library, 1968.

—— Plato: The Ollected Dialogues. Eds, Edith Hamilton and Huntington Cairns. New York, 1961. This editionwas used for all Plato's works except The Republic and the Laws.

Plutarch. Moralia, Trans. Frank Cole Barrett. Loeb Classical Library, 1931.

Pomeroy, Sarah B. Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity. New York, 1975.

Randall, John Heman, Jr. Aristotle. New York, 1960.

Rankin, H.D. Plato and the Individual. New York. 1964.

Rawson, Elizabeth. The spartan Tradition in European Thought Oxford, 1969.

Rice, T. Talbot. The Scythians. New York, 1957.

Ross, W.D. Aristotle. London, 1923.

Sophocles. Ajax, Electra, Trachiniae, Philoctetes. Trans. F. Storr. Loeb Classical Library, 1913.

—— Antigone. Trans. R.C. Trevelyan, London, 1924.

Strauss, Leo. The City and Man. Chicago, 1964.

Sulimirski, T. The Sarmatians. Southampton, 1970.

Symonds, John Addington. A Problem in Greek Ethics. Printed For Private Circulation, London, 1901.

Taylor, A.E. Plato, The Man and his Work. London, 1926; 7th ed., 1960.

theognis. See under Hesiod.

Thucydides. The Peloponnesian War. Trans. Richard Crawley, into. John H. Finley, Jr. New York, 1951.

Vlastos, Gregory, ed. plato: A Collection of Critical Essays. New York, 1971.

—— Platonic Studies. Princeton, 1973.

xenophon. Recollections of socrates and Socrates' Defense before the Jury. Trans. Anne S. Benjamin. New York, 1965.

## ثالثاً: روسو:

Baud- Bovy, Samuel, et al. Jean- Jacques Rousseau. Neuchatel, 1962.

Burgelin, Pierre. «L Education de Sophie». Annales Jean- Jacques Rousseau, 35. Geneva. 1959- 1962. 113- 120.

Charvet, John, The social Problem in the Philosophy of Rousseau. Cambridge, 1974.

Diderot, D. Rameau's Nephew and Other Works. Trans. Jacques Barzun and Ralph H. Bowen. New York, 1956.

Diderot, D., and. J. Le R. d'Alembert, eds. Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts at des métiers. Paris, 1756.

Fénelon, François. Aduentures of Telemachus. Trans. W. Hawkesworth. London, 1841.

—— The Education of Girls Trans. Kate Lupton. Boston. 1891.

Grimsley, Ronald. Jean- Jacques Rousseau.. Cardiff, 1961.

—— The Philosopy of Rousseau. Oxford, 1973.

Helvétius, C.A. ATreatise on Man, His Intellectual faculties and His Education. Trans. W. Hooper. London, 1810.

Holbach, P.H. Baron d' Systéme socialeou principes naturels de ls morale et de la politique. London, 1773.

Masters, Roger D. The Political Philosophy of Rousseau. Princeton, 1968.

Montesquieu, C.L. Persian Letters. Trans. Christopher Betts. London, 1973.

—— The Spirit of The Laws. Trans. Thomas Nugent. New York, 1949.

Rapaport, Elizabeth. «On the Future of Love: Rousseau and the Radical Feminists». The Philosophical Forum, Vol. 5, Nos. 1- 2, 1974, 185- 205.

Rousseau, Jean- Jacques. Correspondance générale. Ed. T. Dufour, Paris, 1924-1934.

—— Oeuures complétes. Hachette, Paris, 1909.

—— Oeuures complétes, Vols. 1- 4. Ed. B. Gagnebin and M. Raymond Pléiade Edition. Paris, 1959- 1969.

—— The Fist and Second Discourses. Trans. Roger D. and Judith R. Masters. New York, 1964.

—— Politics and the Arts. Letter to M. d'Alembert on the Theater. Trans. Allan Bloom. Ithaca, 1968.

Shklar, Judith N. Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory- Cambridge, 1969.

Starobinski, Jean. Jean- Jacques rousseau: La Transparence et l'obstacle (2nd ed.) with Sept essais sur Rousseau. Paris, 1971.

Wexler, Victor G. «Made for Man's Delight': Rousseau as Antifeminst». American Historical Review, Vol. 81, No 1, 1976. 266- 291.

## رابعاً: مل (وغيره من الليبراليين):

Banks, J.A., and O. Feminism and family Planning in Victorian England. Livepool, 1964.

Bentham, Jeremy. Plan of Parliamentaly Reform in the Form of a Catechism.

Vol. 3 of Works, ed. Bowring, 1843.

—— Constitutional Code, Vol. 4 of Works, ed. Bowring. Burns, J.H «John Stuart Mill and Democracy 1829- 1861». Political Studies, 1957, Vol. 5, Nos. 2and3.

Chapman, Richard Allen. «Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family». The American Political Science Review, Vol 69, No, 1. 1975, 76-90.

Clark,m Lorenne M.G. «Women and John Locke; or, Who Owns the Appies in the Garden of Eden?» Canadian Journal of Philosophy, Vol. 7, No 4, December 1977, 499- 724.

Comte, Auguste. Letters d'Auguste Comte á John Stuart Mill, (1841- 1846) Paris, 1877.

Hayek, F.A. Johne Stuart Mill and Harriet Taylor: Thier Correspondesnce and LSubsequent Marriage. London and Chicago. 1951.

Heid, Virginia. «Justice and Harriet Taylor» The Nation, October 25, 1971. 405-406.

Himes, N.E. «The Place of John Stuart Mill and Robert Owen in the History of English Neo- Malthusianism». Quarterly review of Econmics, Vol. 42, May 1928.

Himmelfarb, Gertude. On Liberty and Librealism. New York, 1974.

Hinton, R.W.K. «Husbands, Fathers and Conquerors», Political Studies, Vol. 15, No, 3, 1967, 291- 300, and. Vol. 146, No 1, 1968, 55- 67.

Hobbes, Thomas. De corpore Politico, in Body, Man and Citizen. Ed. Richard S. Peters. New York, 1962.

—— De Cive. in Manand Citizen. Ed Bernard Gert. New York. 1972.

—— Leviathan. Ed. A.D. Lindsay. New York, 1950.

—— A Dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England. Ed. Joseph Cropsey. Chicago. 1971.

Locke, John. Two Treatises of Government. Ed. Peter Lasiett. Cambridge, 1963.

Mill. James. «Government». Written for the 1820 Supplement to the Encyclopaedia Britannica, and reprinted as a pamphet, London, 1821.

Mill, John Stuart. Autobiography. London. 1873.

—— Collected Works of J.S. Mill. toronto, 1963.

—— Logic, 9 th ed. London. 1873.

—— On Liberty, Representative Government and the Subjection of Women. Ed.

Millicent Garrett Fawcett. London, 1912.

—— Periodical Literature «Edinburgh Review». Westminster Review, Vol. 1, No. 2, April 1824, 505- 541.

—— «Speech of John Stuart Mill, M.P., on the Admission of women to the Electoral Franchise». Spoken in the House of.

BIBLIOGRAPHY IV. MILL.

Commons, May 2 oth, 1867, and Published as a pamphiet, London, 1873.

—— Utilitarianism. Ed. Mary Warnock. London, 1962.

Mill, John stuart, and Harriet Taylor. Essays on Sex Equality, Ed. Alice Rossi. Chicago, 1970.

Mineka, Francis E. The Dissidence of Dissent: The Monthly Repository, 1806-1838. chapel Hill, 1944.

Packe, Michael St. John. The Life of John stuart Mill. London. 1954.

Panhurst, R.K.P. The Saint- Simonians, Mill and Carlyle; A Preface to Modern Thought. London. 1957.

Pappe, H.O. John Stuart Mill and the Harriet Taylor Myth. Melbourne, 1960.

Pateman, Carole, and Teresa Brennan. «Mere Auxilliaries to the Commonwealth,: Women and the Origins of Liberalism». Forthcoming in Political Studies, 1979.

Robson. J.M. The Improuement of Mankind, The Social and Political Thought of John stuart Mill. Toronto, 1968.

Schochet, Gordon. Patriarchalism in Political Thought. New York, 1975.

—— «Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature». Political Science Quarterly, Vol. 82, No. 3, 1967, 427- 445.

Shanley, Mary L, «Individual, Family and State: L The Equal Rights Amendment and Beyond». Women Prganizing. Ed Bernice Cummings and Victoria Schuck. N.Y., 1979.

—— «Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century English Political Thought» Western Political Quarterly, Vol. 32, No 1. 1979. 79- 91.

Stephen, James Fitzjames. Liberty, Equality, Fraternity. 1873, 2 nd ed. London, 1874.

Stephen, Lesile. The English Utilitarians, London, 1955. Vol. 3, John stuart Mill.

Stillinger, Jack, ed. The Early Draft of john Stuart Mill's Autobiography. Urbana, 1961.

Thompson. William. Appeal of One Haif The Human Race, Women, again the

Pretensions of the Other Half, Men, to.
BIBLOGRAPHY V. VOMEN AND THE LAW.
Retain Them in Political, and thence in Civil and Domestic Slavery. London, 1825. whittaker, Thomas. Comte and Mill. New York, 1908.
Williford Miriam. «Bentham on the rights of Women» Journal of the History of ideas, Vol. 36, No. 1, 1975, 167- 176.

## خامساً: النساء والقانون:

Bartlett, Katharine T. «Pregnancy and The Constitution: The Uniquesness Trap». California Law Reuiew, Vol. 62. No. 5, 1974, 1532- 1566.

Brown, Barbara A., Thomas I. Emerson, Gail Falk, and Anne E. Freedman. «The Equal Rights Amendment: A Constitutional Basis For Equal Rights For Women» Yale Law Journal. Vol. 80, No. 5, April 1971, 871- 985.

Copelon, Rhonda, Elizabeth M. Schneider, and Nancy Stearns. «Constitutional Perspectives on Sex Discrimination in Jury Selection» Women's Rights Law Reporter, Vol. 2 No. 4 June 1975. 3- 12.

Decrow, Karen, Sexst justice. New York, 1974.

Ginsburg, Ruth B., Constitutional Aspects of Sex- Bassed Discrmination. St. Paul, 1974.

Johnston, J.D. and C.L. Knapp. «Sex Discrimination by Law: A Study in Judicial Perspective». New York Unwersity Law Reuiew. Vol. 46. No 4, 1971. 675- 747.

Kanowitz, Leo. Women and the Law: The unfinished Revolution. Aobuquerque, 1969.

—— Sex roles in Law and society, Albuquerque, 1973.

Murray, Pauil, and Mary O. Esatwood. «Jane Crow and the Law: Sex Discrimination and Title VII» Geoege Washington Law Review. Vol. 34, No 2, Decembre, 1965, 232- 256.

Peratis, Kathleen, and Elizabeth Rindskopf, «Pregnancy Discrimination as a Sex Discrimination Issue», Women's Rights Law Reporter., Vol. 2, 1975, 26- 34.

Weltzman, Lenore J. «Legal Regulation Of Marriage: Tradition and Change» California law Review, Vol. 62 No. 4, 1974- 1169- 1288.

# المشروع القومي للترجمة

المشروع القومي للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى، ينطلق من الإيجابيات التي حققتها مشروعات الترجمة التي سبقته في مصر والعالم العربي ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادىء التالية:

1 ـ الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية.

2 ـ التوازن بين المعارف الإنسانية في المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية.

3 ـ الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب.

4 ـ ترجمة الأصول المعرفية التي أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعي في الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التي تضع القارىء في القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين.

5 ـ العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة.

6 ـ الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة.

# المشروع القومي للترجمة

| العنوان | المؤلف | المترجم |
| --- | --- | --- |
| 1 ـ اللغة العليا (طبعة ثانية) | جون كوين | ت: أحمد درويش |
| 2 ـ الوثنية والإسلام | ك. مادهو بانيكار | ت: أحمد فؤاد بلبع |
| 3 ـ التراث المسروق | جورج جيمس | ت: شوقي جلال |
| 4 ـ كيف تتم كتابة السيناريو | انجا كاريتنكوفا | ت: أحمد الحضري |
| 5 ـ ثريا في غيبوبة | إسماعيل فصيح | ت: محمد علاء الدين منصور |
| 6 ـ اتجاهات البحث اللساني | ميلكا إفيتش | ت: سعد مصلوح/ وفاء كامل فايد |
| 7 ـ العلوم الإنسانية والفلسفة | لوسيان غولدمان | ت: يوسف الأنطكي |
| 8 ـ مشعلو الحرائق | ماكس فريش | ت: مصطفى ماهر |
| 9 ـ التغيرات البيئية | أندرو س. جودي | ت: محمود محمد عاشور |
| 10 ـ خطاب الحكاية | جيرار جينيت | ت: محمد معتصم وعبد الجليل لأزدي وعمر حلي |
| 11 ـ مختارات | فيسوافا شيمبوريسكا | ت: هناء عبد الفتاح |
| 12 ـ طريق الحرير | ديفيد براونيستون وإيرين فرانك | ت: أحمد محمود |
| 13 ـ ديانة الساميين | روبرتسن سميث | ت: عبد الوهاب علوب |
| 14 ـ التحليل النفسي والأدب | جان بيلمان نويل | ت: حسن المودن |
| 15 ـ الحركات الفنية | إدوارد لويس سميث | ت: أشرف رفيق عفيفي |
| 16 ـ أثينة السوداء | مارتن برنال | ت: بإشراف: أحمد عثمان |
| 17 ـ مختارات | فيليب لاركين | ت: محمد مصطفى بدوي |
| 18 ـ الشعر النسائي في أمريكا اللاتينية | مختارات | ت: طلعت شاهين |
| 19 ـ الأعمال الشعرية الكاملة | جورج سفيريس | ت: نعيم عطية |
| 20 ـ قصة العلم | ج.ج. كراوثر | ت: يعني طريف الخولي/ بدوي عبد الفتاح |
| 21 ـ خوخة وألف خوخة | صمد بهرنجي | ت: ماجدة العناني |
| 22 ـ مذكرات رحالة عن المصريين | جون أنتيس | ت: سيد أحمد علي الناصري |

| | | |
|---|---|---|
| 23 ـ تجلى الجميل | هانز جيورج جادامر | ت: سعيد توفيق |
| 24 ـ ظلال المستقبل | باتريك بارندر | ت: بكر عباس |
| 25 ـ مثنوى | مولانا جلال الدين الرومي | ت: إبراهيم الدسوقي شتا |
| 26 ـ دين مصر العام | محمد حسين هيكل | ت: أحمد محمد حسين هيكل |
| 27 ـ التنوع البشري الخلاق | مقالات | ت: نخبة |
| 28 ـ رسالة في التسامح | جون لوك | ت: منى أبو سنه |
| 29 ـ الموت والوجود | جيمس ب. كارس | ت: بدر الديب |
| 30 ـ الوثنية والإسلام (ط2) | ك. مادهو بانيكار | ت: أحمد فؤاد بلبع |
| 31 ـ مصادر دراسة التاريخ الإسلامي | جان سوفاجيه ـ كلود كاين | ت: عبد الستار الحلوجي/ عبد الوهاب علوب |
| 32 ـ الانقراض | ديفيد روس | ت: مصطفى إبراهيم فهمي |
| 33 ـ التاريخ الاقتصادي لإفريقيا الغربية | أ.ج. هوبكنز | ت: أحمد فؤاد بلبع |
| 34 ـ الرواية العربية | روجر آلن | ت: حصة إبراهيم المنيف |
| 35 ـ الأسطورة والحداثة | پول. ب. ديكسون | ت: خليل كلفت |
| 36 ـ نظريات السرد الحديثة | والاس مارتن | ت: حياة جاسم محمد |
| 37 ـ واحة سيوة وموسيقاها | بريجيت شيفر | ت: جمال عبد الرحيم |
| 38 ـ نقد الحداثة | آلن تورين | ت: أنور مغيث |
| 39 ـ الإغريق والحسد | بيتر والكوت | ت: منيرة كروان |
| 40 ـ قصائد حب | آن سكستون | ت: محمد عيد إبراهيم |
| 41 ـ ما بعد المركزية الأوروبية | بيتر جران | ت: عاطف أحمد/ إبراهيم فتحي/ محمود ماجد |
| 42 ـ عالم ماك | بنجامين باربر | ت: أحمد محمود |
| 43 ـ اللهب المزدوج | أوكتافيو پاث | ت: المهدي أخريف |
| 44 ـ بعد عدة أصياف | ألدوس هكسلي | ت: مارلين تادرس |
| 45 ـ التراث المغدور | روبرت ج دنيا ـ جون ف أ فاين | ت: أحمد محمود |
| 46 ـ عشرون قصيدة حب | بابلو نيرودا | ت: محمود السيد علي |
| 47 ـ تاريخ النقد الأدبي الحديث(1) | رينيه ويليك | ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| 48 ـ حضارة مصر الفرعونية | فرانسوا دوما | ت: ماهر جويجاتي |
| 49 ـ الإسلام في البلقان | هـ.ت. نوريس | ت: عبد الوهاب علوب |
| 50 ـ ألف ليلة وليلة أو القول الأسير | جمال الدين بن الشيخ | ت: محمد برادة وعثمان الميلود ويوسف الأنطاكي |

| | | |
|---|---|---|
| 51 ـ مسار الرواية الإسبانو أمريكية | داريو بيانوبيا وخ. م بينياليستي | ت: محمد أو العطا |
| 52 ـ العلاج النفسي التدعيمي | بيتر. ن. نوفاليس وستيفن. ج. روجسيفيتز وروجر بيل | ت: لطفي فطيم وعادل دمرداش |
| 53 ـ الدراما والتعليم | أ. ف. ألنجتون | ت: مرسي سعد الدين |
| 54 ـ المفهوم الإغريقي للمسرح | ج. مايكل والتون | ت: محسن مصيلحي |
| 55 ـ ما وراء العلم | چون بولكنجهوم | ت: علي يوسف علي |
| 56 ـ الأعمال الشعرية الكاملة (1) | فديريكو غرسية لوركا | ت: محمود علي مكي |
| 57 ـ الأعمال الشعرية الكاملة (2) | فديريكو غرسية لوركا | ت: محمود السيد، ماهر البطوطي |
| 58 ـ مسرحيتان | فديريكو غرسية لوركا | ت: محمد أبو العطا |
| 59 ـ المحبرة | كارلوس مونييث | ت: السيد السيد سهيم |
| 60 ـ التصميم والشكل | جوهانز ايتين | ت: صبري محمد عبد الغني |
| 61 ـ موسوعة علم الإنسان | شارلوت سيمور ـ سميث | ت: مراجعة وإشراف: محمد الجوهري |
| 62 ـ لذّة النص | رولان بارت | ت: محمد خير البقاعي |
| 63 ـ تاريخ النقد الأدبي الحديث(2) | رينيه ويليك | ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| 64 ـ برتراند راسل (سيرة حياة) | آلان وود | ت: رمسيس عوض |
| 65 ـ في مدح الكسل ومقالات أخرى | برتراند راسل | ت: رمسيس عوض |
| 66 ـ خمس مسرحيات أندلسية | أنطونيو جالا | ت: عبد اللطيف عبد الحليم |
| 67 ـ مختارات | فرناندو بيسوا | ت: المهدي أخريف |
| 68 ـ نتاشا العجوز وقصص أخرى | فالنتين راسبوتين | ت: أشرف الصباغ |
| 69 ـ العالم الإسلامي في أوائل القرن العشرين | عبد الرشيد إبراهيم | ت: أحمد فؤاد متولي وهويدا محمد فهمي |
| 70 ـ ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية | أوخينيو تشانج رودريجث | ت: عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد |
| 71 ـ السيدة لا تصلح إلا للرمي | داريو فو | ت: حسين محمود |
| 72 ـ السياسي والعجوز | ت. س. إليوت | ت: فؤاد مجلي |
| 73 ـ نقد استجابة القارىء | چين. ب. توميكنز | ت: حسن ناظم وعلي حاكم |

| العنوان | المؤلف | المترجم |
|---|---|---|
| 74 ـ صلاح الدين والمماليك في مصر | ل.ا. سيمينوڤا | ت: حسن بيومي |
| 75 ـ فن التراجم والسير الذاتية | أندريه موروا | ت: أحمد درويش |
| 76 ـ چاك لاكان وإغواء التحليل النفسي | مجموعة من الكتاب | ت: عبد المقصود عبد الكريم |
| 77 ـ تاريخ النقد الأدبي الحديث 3 | رينيه ويليك | ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| 78 ـ العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية | رونالد روبرتسون | ت: أحمد محمود ونورا أمين |
| 79 ـ شعرية التأليف | بوريس أوسبنسكي | ت: سعيد الغانمي وناصر حلاوي |
| 80 ـ بوشكين عند «نافورة الدموع» | ألكسندر بوشكين | ت: مكارم الغمري |
| 81 ـ الجماعات المتخيلة | بندكت أندرسن | ت: محمد طارق الشرقاوي |
| 82 ـ مسرح ميجيل | ميجيل دي أونامونو | ت: محمود السيد علي |
| 83 ـ مختارات | غوتفريد بن | ت: خالد المعالي |
| 84 ـ موسوعة الأدب والنقد | مجموعة من الكتاب | ت: عبد الحميد شيحة |
| 85 ـ منصور الحلاج (مسرحية) | صلاح زكي اقطاي | ت: عبد الرازق بركات |
| 86 ـ طول الليل | جمال مير صادقي | ت: أحمد فتحي يوسف شتا |
| 87 ـ نون والقلم | جلال آل أحمد | ت: ماجدة العناني |
| 88 ـ الابتلاء بالتغرب | جلال آل أحمد | ت: إبراهيم الدسوقي شتا |
| 89 ـ الطريق الثالث | أنتوني جيدنز | ت: أحمد زايد ومحمد محيي الدين |
| 90 ـ وسم السيف (قصص) | نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية | ت: محمد إبراهيم مبروك |
| 91 ـ المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق | باربر الأسوستكا | ت: محمد هناء عبد الفتاح |
| 92 ـ أساليب ومضامين المسرح الإسبانو أمريكي المعاصر | كارلوس ميجل | ت: نادية جمال الدين |
| 93 ـ محدثات العولمة | مايك فيذرستون وسكوت لاش | ت: عبد الوهاب علوب |
| 94 ـ الحب الأول والصحبة | صمويل بيكيت | ت: فوزية العشماوي |
| 95 ـ مختارات من المسرح الإسباني | أنطونيو بويرو باييخو | ت: سري محمد محمد عبد اللطيف |
| 96 ـ ثلاث زنبقات ووردة | قصص مختارة | ت: إدوار الخراط |

| | | |
|---|---|---|
| 97 ـ هوية فرنسا (مج1) | فرنان برودل | ت: بشير السباعي |
| 98 ـ الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني | نماذج ومقالات | ت: أشرف الصباغ |
| 99 ـ تاريخ السينما العالمية | ديفيد روبنسون | ت: إبراهيم قنديل |
| 100 ـ مساءلة العولمة | بول هيرست وجراهام تومبسون | ت: إبراهيم فتحي |
| 101 ـ النص الروائي (تقنيات ومناهج) | بيرنار فاليط | ت: رشيد بنحدو |
| 102 ـ السياسة والتسامح | عبد الكريم الخطيبي | ت: عز الدين الكتاني الإدريسي |
| 103 ـ قبر ابن عربي يليه آياء | عبد الوهاب المؤدب | ت: محمد بنيس |
| 104 ـ أوبرا ماهوجني | برتولت بريشت | ت: عبد الغفار مكاوي |
| 105 ـ مدخل إلى النص الجامع | چيرارچينيت | ت: عبد العزيز شبيل |
| 106 ـ الأدب الأندلسي | ماريا خيسوس روبييرامتى | ت: أشرف علي دعدور |
| 107 ـ صورة الفدائي في الشعر الأمريكي المعاصر | نخبة | ت: محمد عبد الله الجعيدي |
| 108 ـ ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي | مجموعة من النقاد | ت: محمود علي مكي |
| 109 ـ حروب المياه | چون بولوك وعادل درويش | ت: هاشم أحمد محمد |
| 110 ـ النساء في العالم النامي | حسنة بيجوم | ت: منى قطان |
| 111 ـ المرأة والجريمة | فرانسيس هيندسون | ت: ريهام حسين إبراهيم |
| 112 ـ الاحتجاج الهادىء | أرلين علوي ماكليود | ت: إكرام يوسف |
| 113 ـ راية التمرد | سادي پلانت | ت: أحمد حسان |
| 114 ـ مسرحيتا حصاد كنجي وسكان المستنقع | وول شوينكا | ت: نسيم مجلي |
| 115 ـ غرفة تخص المرء وحده | فرچينيا وولف | ت: سمية رمضان |
| 116 ـ امرأة مختلفة (درية شفيق) | سينثيا نلسون | ت: نهاد أحمد سالم |
| 117 ـ المرأة والجنوسة في الإسلام | ليلى أحمد | ت: منى إبراهيم، وهالة كمال |
| 118 ـ النهضة النسائية في مصر | بث بارون | ت: لميس النقاش |
| 119 ـ النساء والأسرة وقوانين الطلاق | أميرة الأزهري سنيل | ت: بإشراف/ رؤوف عباس |

| | | |
|---|---|---|
| 120 ـ الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط | ليلى أبو الغد | ت: نخبة من المترجمين |
| 121 ـ الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية | فاطمة موسى | ت: محمد الجندي، وإيزابيل كمال |
| 122 ـ نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان | جوزيف فوجت | ت: منيرة كروان |
| 123 ـ الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية | نينل الكسندر وفنادولينا | ت: أنور محمد إبراهيم |
| 124 ـ الفجر الكاذب | چون جراي | ت: أحمد فؤاد بلبع |
| 125 ـ التحليل الموسيقى | سيدريك ثورپ ديڤي | ت: سمحة الخولي |
| 126 ـ فعل القراءة | ڤولڤانج إيسر | ت: عبد الوهاب علوب |
| 127 ـ إرهاب | صفاء فتحي | ت: بشير السباعي |
| 128 ـ الأدب المقارن | سوزان باسنيت | ت: أميرة حسن نويرة |
| 129 ـ الرواية الأسبانية المعاصرة | ماريا دولورس أسيس جاروته | ت: محمد أبو العطا وآخرون |
| 130 ـ الشرق يصعد ثانية | أندريه جوندر فرانك | ت: شوقي جلال |
| 131 ـ مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي) | مجموعة من المؤلفين | ت: لويس بقطر |
| 132 ـ ثقافة العولمة | مايك فيذرستون | ت: عبد الوهاب علوب |
| 133 ـ الخوف من المرايا | طارق علي | ت: طلعت الشايب |
| 134 ـ تشريح حضارة | باري ج. كيمب | ت: أحمد محمود |
| 135 ـ المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء) | ت. س. إليوت | ت: ماهر شفيق فريد |
| 136 ـ فلاحو الباشا | كينيث كونو | ت: سحر توفيق |
| 137 ـ مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية | جوزيف ماري مواريه | ت: كاميليا صبحي |
| 138 ـ عالم التليفزيون بين الجمال والعنف | إيڤلينا تاروني | ت: وجيه سمعان عبد المسيح |
| 139 ـ پارسيڤال | ريشارد ڤاچنر | ت: مصطفى ماهر |
| 140 ـ حيث تلتقي الأنهار | هربرت ميسن | ت: أمل الجبوري |
| 141 ـ اثنتا عشرة مسرحية يونانية | مجموعة من المؤلفين | ت: نعيم عطية |
| 142 ـ الإسكندرية: تاريخ ودليل | أ. م. فورستر | ت: حسن بيومي |

| العنوان | المؤلف | المترجم |
|---|---|---|
| 143 ـ قضايا التنظير في البحث الاجتماعي | ديريك لايدار | ت: عدلي السمري |
| 144 ـ صاحبة اللوكاندة | كارلو جوادوني | ت: سلامة محمد سليمان |
| 145 ـ موت أرتيميو كروث | كارلوس فوينتس | ت: أحمد حسان |
| 146 ـ الورقة الحمراء | ميجيل دي ليبس | ت: علي عبد الرؤوف البعبي |
| 147 ـ خطبة الإدانة الطويلة | تانكريد دورست | ت: عبد الغفار مكاوي |
| 148 ـ القصة القصيرة (النظرية والتقنية) | إنريكي أندرسون إمبرت | ت: علي إبراهيم علي منوفي |
| 149 ـ النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس | عاطف فضول | ت: أسامة إسبر |
| 150 ـ التجربة الإغريقية | روبرت ج. ليتمان | ت: منيرة كروان |
| 151 ـ هوية فرنسا (مج2، ج1) | فرنان برودل | ت: بشير السباعي |
| 152 ـ عدالة الهنود وقصص أخرى | نخبة من الكُتاب | ت: محمد محمد الخطابي |
| 153 ـ غرام الفراعنة | فيولين فاتويك | ت: فاطمة عبد الله محمود |
| 154 ـ مدرسة فرانكفورت | فيل سليتر | ت: خليل كلفت |
| 155 ـ الشعر الأمريكي المعاصر | نخبة من الشعراء | ت: أحمد مرسي |
| 156 ـ المدارس الجمالية الكبرى | جي آنبال وآلان وأوديت ڤيرمو | ت: مي التلمساني |
| 157 ـ خسرو وشيرين | النظامي الكنوجي | ت: عبد العزيز بقوش |
| 158 ـ هوية فرنسا (مج2، ج2) | فرنان برودل | ت: بشير السباعي |
| 159 ـ الإيديولوجية | ديفيد هوكس | ت: إبراهيم فتحي |
| 160 ـ آلة الطبيعة | بول إيرليش | ت: حسين بيومي |
| 161 ـ من المسرح الإسباني | اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا | ت: زيدان عبد الحليم زيدان |
| 162 ـ تاريخ الكنيسة | يوحنا الآسيوي | ت: صلاح عبد العزيز محجوب |
| 163 ـ موسوعة علم الاجتماع ج1 | جوردون مارشال | ت بإشراف: محمد الجوهري |
| 164 ـ شامپوليون (حياة من نور) | چان لاكوتير | ت: نبيل سعد |
| 165 ـ حكايات الثعلب | أ. ن أفانا سيفا | ت: سهير المصادفة |

| | | |
|---|---|---|
| 166 ـ العلاقات بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل | يشعياهو ليڤمان | ت : محمد محمود أبو غدير |
| 167 ـ في عالم طاغور | رابندرانات طاغور | ت : شكري محمد عياد |
| 168 ـ دراسات في الأدب والثقافة | مجموعة من المؤلفين | ت : شكري محمد عياد |
| 169 ـ إبداعات أدبية | مجموعة من المبدعين | ت : شكري محمد عياد |
| 170 ـ الطريق | ميغيل دليبيس | ت : بسام ياسين رشيد |
| 171 ـ وضع حد | فرانك بيجو | ت : هدى حسين |
| 172 ـ حجر الشمس | مختارات | ت : محمد محمد الخطابي |
| 173 ـ معنى الجمال | ولتر ت. ستيس | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| 174 ـ صناعة الثقافة السوداء | إيليس كاشمور | ت : أحمد محمود |
| 175 ـ التليفزيون في الحياة اليومية | لورينزو فيلشس | ت : وجيه سمعان عبد المسيح |
| 176 ـ نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية | توم تيتنبرج | ت : جلال البنا |
| 177 ـ أنطون تشيخوف | هنري ترواييا | ت : حصة إبراهيم منيف |
| 178 ـ مختارات من الشعر اليوناني الحديث | نخبة من الشعراء | ت : محمد حمدي إبراهيم |
| 179 ـ حكايات أيسوب | أيسوب | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| 180 ـ قصة جاويد | إسماعيل فصيح | ت : سليم عبد الأمير حمدان |
| 181 ـ النقد الأدبي الأمريكي | فنسنت. ب. ليتش | ت : محمد يحيى |
| 182 ـ العنف والنبوءة | و. ب. ييتس | ت : ياسين طه حافظ |
| 183 ـ چان كوكتو على شاشة السينما | رينيه چيلسون | ت : فتحي العشري |
| 184 ـ القاهرة.. حالمة لا تنام | هانز إبندورفر | ت : دسوقي سعيد |
| 185 ـ أسفار العهد القديم | توماس تومسن | ت : عبد الوهاب علوب |
| 186 ـ معجم مصطلحات هيجل | ميخائيل أنوود | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| 187 ـ الأرضة | بُزُرج علَوي | ت : علاء منصور |
| 188 ـ موت الأدب | ألڤين كرنان | ت : بدر الديب |
| 189 ـ العمى والبصيرة | پول دي مان | ت : سعيد الغانمي |
| 190 ـ محاورات كونفوشيوس | كونفوشيوس | ت : محسن سيد فرجاني |
| 191 ـ الكلام رأسمال | الحاج أبو بكر إمام | ت : مصطفى حجازي السيد |
| 192 ـ سياحتنامه إبراهيم بيك | زين العابدين المراغي | ت : محمود سلامة علاوي |

| | | |
|---|---|---|
| 193 ـ عامل المنجم | بيتر أبراهامز | ت: محمد عبد الواحد محمد |
| 194 ـ مختارات من النقد الأنجلو ـ أمريكي | مجموعة من النقاد | ت: ماهر شفيق فريد |
| 195 ـ شتاء 84 | إسماعيل فصيح | ت: محمد علاء الدين منصور |
| 196 ـ المهلة الأخيرة | فالنتين راسبوتين | ت: أشرف الصباغ |
| 197 ـ الفاروق | شمس العلماء شبلي النعماني | ت: جلال السعيد الحفناوي |
| 198 ـ الاتصال الجماهيري | إدين إمري وآخرون | ت: إبراهيم سلامة إبراهيم |
| 199 ـ تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية | يعقوب لانداوي | ت: جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد اللطيف حماد |
| 200 ـ ضحايا التنمية | جيرمي سيبروك | ت: فخري لبيب |
| 201 ـ الجانب الديني للفلسفة | جوزايا رويس | ت: أحمد الأنصاري |
| 202 ـ تاريخ النقد الأدبي الحديث ج4 | رينيه ويليك | ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| 203 ـ الشعر والشاعرية | ألطاف حسين حالي | ت: جلال السيعد الحفناوي |
| 204 ـ تاريخ نقد العهد القديم | زالمان شازار | ت: أحمد محمود هويدي |
| 205 ـ الجينات والشعوب واللغات | لويجي لوقا كافاللي ـ سفورزا | ت: أحمد مستجير |
| 206 ـ الهيولية تصنع علماً جديداً | جيمس جلايك | ت: علي يوسف علي |
| 207 ـ ليل إفريقي | رامون خوتاسندير | ت: محمد أبو العطا عبد الرؤوف |
| 208 ـ شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي | دان أوريان | ت: محمد أحمد صالح |
| 209 ـ السرد والمسرح | مجموعة من المؤلفين | ت: أشرف الصباغ |
| 210 ـ مثنويات حكيم سنائي | سنائي الغزنوي | ت: يوسف عبد الفتاح فرج |
| 211 ـ فردينان دوسوسير | جوناثان كلر | ت: محمود حمدي عبد الغني |
| 212 ـ قصص الأمير مرزبان | مرزبان بن رستم بن شروين | ت: يوسف عبد الفتاح فرج |
| 213 ـ مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر | ريمون فلاور | ت: سيد أحمد علي الناصري |
| 214 ـ قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع | أنتوني جيدنز | ت: محمد محمود محي الدين |
| 215 ـ سياحت نامه إبراهيم بيك ج2 | زين العابدين المراغي | ت: محمود سلامة علاوي |

| العنوان | المؤلف | المترجم |
|---|---|---|
| 216 ـ جوانب أخرى من حياتهم | مجموعة من المؤلفين | ت : أشرف الصباغ |
| 217 ـ مسرحيتان طليعيتان | صمويل بيكيت | ت : نادية البنهاوي |
| 218 ـ رايولا | خوليو كورتازان | ت : علي إبراهيم علي منوفي |
| 219 ـ بقايا اليوم | كازو ايشجورو | ت : طلعت الشايب |
| 220 ـ الهيولية في الكون | باري باركر | ت : علي يوسف علي |
| 221 ـ شعرية كفافي | جريجوري جوزدانيس | ت : رفعت سلام |
| 222 ـ فرانز كافكا | رونالد جراي | ت : نسيم مجلي |
| 223 ـ العلم في مجتمع حر | بول فيرابنر | ت : السيد محمد نفادي |
| 224 ـ دمار يوغسلافيا | برانكا ماجاس | ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد |
| 225 ـ حكاية غريق | جابرييل جارثيا ماركث | ت : السيد عبد الظاهر عبد الله |
| 226 ـ أرض المساء وقصائد أخرى | ديفيد هربت لورانس | ت : طاهر محمد علي البربري |
| 227 ـ المسرح الإسباني في القرن السابع عشر | موسى مارديا ديف بوركي | ت : السيد عبد الظاهر عبد الله |
| 228 ـ علم الجمالية وعلم اجتماع الفن | جانيت وولف | ت : ماري تيريز عبد المسيح وخالد حسن |
| 229 ـ مأزق البطل الوحيد | نورمان كيمان | ت : أمير إبراهيم العمري |
| 230 ـ عن الذباب والفئران والبشر | فرانسواز جاكوب | ت : مصطفى إبراهيم فهمي |
| 231 ـ الدرافيل | خايمي سالوم بيدال | ت : جمال أحمد عبد الرحمن |
| 232 ـ ما بعد المعلومات | توم ستينر | ت : مصطفى إبراهيم فهمي |
| 233 ـ فكرة الاضمحلال | آرثر هيرمان | ت : طلعت الشايب |
| 234 ـ الإسلام في السودان | سبنسر تريمنجهام | ت : فؤاد محمد عكود |
| 235 ـ ديوان شمس تبريزي ج1 | جلال الدين الرومي | ت : إبراهيم الدسوقي شتا |
| 236 ـ الولاية | ميشيل تود | ت : أحمد الطيب |
| 237 ـ مصر أرض الوادي | روبين فيدين | ت : عنايات حسين طلعت |
| 238 ـ العولمة والتحرير | الانكتاد | ت : ياسر محمد جاد الله وعربي مدبولي أحمد |
| 239 ـ العربي في الأدب الإسرائيلي | جيلارافر ـ رايوخ | ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق |
| 240 ـ الإسلام والغرب وإمكانية الحوار | كامي حافظ | ت : صلاح عبد العزيز محمود |

| العنوان | المؤلف | المترجم |
|---|---|---|
| 241 ـ في انتظار البرابرة | ك. م كويتز | ت: ابتسام عبد الله سعيد |
| 242 ـ سبعة أنماط من الغموض | وليام إمبسون | ت: صبري محمد حسن عبد النبي |
| 243 ـ تاريخ إسبانيا الإسلامي ج1 | ليفي بروفنسال | ت: مجموعة من المترجمين |
| 244 ـ الغليان | لاورا إسكيبيل | ت: نادية جمال الدين محمد |
| 245 ـ نساء مقاتلات | إليزابيتا أديس | ت: توفيق علي منصور |
| 246 ـ قصص مختارة | جابرييل جرثيا ماركث | ت: علي إبراهيم علي منوفي |
| 247 ـ الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر | وولتر أرمبرست | ت: محمد الشرقاوي |
| 248 ـ حقول عدن الخضراء | أنطونيو جالا | ت: عبد اللطيف عبد الحليم |
| 249 ـ لغة التمزق | دراجو شتامبوك | ت: رفعت سلام |
| 250 ـ علم اجتماع العلوم | دومنيك فينك | ت: ماجدة أباظة |
| 251 ـ موسوعة علم الاجتماع ج2 | جوردون مارشال | ت بإشراف: محمد الجوهري |
| 252 ـ رائدات الحركة النسوية المصرية | مارجو بدران | ت: علي بدران |
| 253 ـ تاريخ مصر الفاطمية | ل. أ. سيمينوفا | ت: حسن بيومي |
| 254 ـ الفلسفة | ديف روبنسون وجودي جروفز | ت: إمام عبد الفتاح إمام |
| 255 ـ أفلاطون | ديف روبنسون وجودي جروفز | ت: إمام عبد الفتاح إمام |
| 256 ـ ديكارت | ديف روبنسون وجودي جروفز | ت: إمام عبد الفتاح إمام |
| 257 ـ تاريخ الفلسفة الحديثة | وايم كلي رايت | ت: محمود سيد أحمد |
| 258 ـ الغجر | سير أنجوس فريزر | ت: عُبادة كُحيلة |
| 259 ـ مختارات من الشعر الأرمني | نخبة | ت: ڤاروچان كازانچيان |
| 260 ـ موسوعة علم الاجتماع ج3 | جوردون مارشال | ت بإشراف: محمد الجوهري |
| 261 ـ رحلة في فكر زكي نجيب محمود | زكي نجيب محمود | ت: إمام عبد الفتاح إمام |
| 262 ـ مدينة المعجزات | إدوارد مندوثا | ت: محمد أبو العطا عبد الرؤوف |
| 263 ـ الكشف عن حافة الزمن | چون جريين | ت: علي يوسف علي |
| 264 ـ إبداعات شعرية مترجمة | هوراس/ شلي | ت: لويس عوض |

| العنوان | المؤلف | المترجم |
|---|---|---|
| 265 ـ روايات مترجمة | أوسكار وايلد وصموئيل جونسون | ت: لويس عوض |
| 266 ـ مدير المدرسة | جلال آل أحمد | ت: عادل عبد المنعم سويلم |
| 267 ـ فن الرواية | ميلان كونديرا | ت: بدر الدين عرودكي |
| 268 ـ ديوان شمس تبريزي ج2 | جلال الدين الرومي | ت: إبراهيم الدسوقي شتا |
| 269 ـ وسط الجزيرة العربية وشرقها ج1 | وليم جيفور بالجريف | ت: صبري محمد حسن |
| 270 ـ وسط الجزيرة العربية وشرقها ج2 | وليم جيفور بالجريف | ت: صبري محمد حسن |
| 271 ـ الحضارة الغربية | توماس سي. باترسون | ت: شوقي جلال |
| 272 ـ الأديرة الأثرية في مصر | س.س. والترز | ت: إبراهيم سلامة |
| 273 ـ الاستعمار والثورة في الشرق الأوسط | جوان آر. لوك | ت: عنان الشهاوي |
| 274 ـ السيدة بربارا | رومولو جلاجوس | ت: محمود علي مكي |
| 275 ـ ت.س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً | أقلام مختلفة | ت: ماهر شفيق فريد |
| 276 ـ فنون السينما | فرانك جوتيران | ت: عبد القادر التلمساني |
| 277 ـ الجينات: الصراع من أجل الحياة | بريان فورد | ت: أحمد فوزي |
| 278 ـ البدايات | إسحق عظيموف | ت: ظريف عبد الله |
| 279 ـ الحرب الباردة الثقافية | فرانسيس ستونر سوندرز | ت: طلعت الشايب |
| 280 ـ من الأدب الهندي الحديث والمعاصر | بريم شند وآخرون | ت: سمير عبد الحميد |
| 281 ـ الفردوس الأعلى | مولانا عبد الحليم شررت الكهنوي | ت: جلال الحفناوي |
| 282 ـ طبيعة العلم غير الطبيعية | لويس ولبيرت | ت: سمير حنا صادق |
| 283 ـ السهل يحترق | خوان روافو | ت: علي البمبي |
| 284 ـ هرقل مجنوناً | يوريبيدس | ت: أحمد عتمان |
| 285 ـ رحلة الخواجة حسن نظامي | حسن نظامي | ت: سمير عبد الحميد |
| 286 ـ رحلة إبراهيم بك ج3 | زين العابدين المراغي | ت: محمود سلامة علاوي |
| 287 ـ الثقافة والعولمة والنظام العالمي | أنتوني كينج | ت: محمد يحيى وآخرون |
| 288 ـ الفن الروائي | ديفيد لودج | ت: ماهر البطوطي |

| | | |
|---|---|---|
| 315 ـ جرامشي في العالم العربي | ميشيل بروندينو | ت : كاميليا صبحي |
| 316 ـ محاكمة سقراط | أ. ف. ستون | ت : نسيم مجلي |
| 317 ـ بلا غد | شير لايموفا ـ زنيكين | ت : أشرف الصباغ |
| 318 ـ الأدب الروسي في السنوات العشر الأخيرة | نخبة | ت : أشرف الصباغ |
| 319 ـ صور دريدا | جايتر باسبيفاك وكرستوفر نوريس | ت : حسام نايل |
| 320 ـ لمعة السراج لحضرة التاج | مؤلف مجهول | ت : محمد علاء الدين منصور |
| 321 ـ تاريخ إسبانيا الإسلامية ج2 | ليفي بروفنسال | ت : نخبة من المترجمين |
| 322 ـ وجهات نظر حديثة في تاريخ الفن العربي | دبليو. إيوجين كلينباور | ت : خالد مفلح حمزة |
| 323 ـ فن الساتورا | تراث يوناني قديم | ت : هانم سليمان |
| 324 ـ اللعب بالنار | أشرف أسدي | ت : محمود سلامة علاوي |
| 325 ـ عالم الآثار | فيليب بوسان | ت : كرستين يوسف |
| 326 ـ المعرفة والمصلحة | جورجين هابرماس | ت : حسن صقر |
| 327 ـ مختارات شعرية مترجمة | نخبة | ت : توفيق علي منصور |
| 328 ـ يوسف وزليخة | نور الدين عبد الرحمن بن أحمد | ت : عبد العزيز بقوش |
| 329 ـ رسائل عيد الميلاد | تد هيوز | ت : محمد عيد إبراهيم |
| 330 ـ كل شيء عن التمثيل الصامت | مارفن شبرد | ت : سامي صلاح |
| 331 ـ عندما جاء السردين | ستيفن جراي | ت : سامية دياب |
| 332 ـ رحلة شهر العسل وقصص أخرى | نخبة | ت : علي إبراهيم علي منوفي |
| 333 ـ الإسلام في بريطانيا | نبيل مطر | ت : بكر عباس |
| 334 ـ لقطات من المستقبل | آرثر س. كلارك | ت : مصطفى فهمي |
| 335 ـ عصر الشك | ناتالي ساروت | ت : فتحي العشري |
| 336 ـ متون الأهرام | نصوص قديمة | ت : حسن صابر |
| 337 ـ فلسفة الولاء | جوزايا رويس | ت : أحمد الأنصاري |
| 338 ـ نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند | نخبة | ت : جلال السعيد الحفناوي |

| | | |
|---|---|---|
| 339 ـ تاريخ الأدب في إيران جـ3 | علي أصغر حكمت | ت : محمد علاء الدين منصور |
| 340 ـ اضطراب في الشرق الأوسط | بيرش بيربيروجلو | ت : فخري لبيب |
| 341 ـ قصائد من رلكه | راينر ماريا رلكه | ت : حسن حلمي |
| 342 ـ سلامان وأبسال | نور الدين عبد الرحمن بن أحمد | ت : عبد العزيز بقوش |
| 343 ـ العالم البرجوازي الزائل | نادين جورديمر | ت : سمير عبد ربه |
| 344 ـ الموت في الشمس | بيتر بلانجوه | ت : سمير عبد ربه |
| 345 ـ الركض خلف الزمن | بونه ندائي | ت : يوسف عبد الفتاح فرج |
| 346 ـ سحر مصر | رشاد رشدي | ت : جمال الجزيري |
| 347 ـ الصبية الطائشون | جان كوكتو | ت : بكر الحلو |
| 348 ـ المتصوفة الأولون في الأدب التركي جـ1 | محمد فؤاد كوبريلي | ت : عبد الله أحمد إبراهيم |
| 349 ـ دليل القارىء إلى الثقافة الجادة | آرثر والدرون وآخرين | ت : أحمد عمر شاهين |
| 350 ـ بانوراما الحياة السياحية | أقلام مختلفة | ت : عطية شحاتة |
| 351 ـ مبادىء المنطق | جوزايا رويس | ت : أحمد الأنصاري |
| 352 ـ قصائد من كفافيس | قسطنطين كفافيس | ت : نعيم عطية |
| 353 ـ الفن الإسلامي في الأندلس (هندسية) | باسيليو بابون مالدونالد | ت : علي إبراهيم علي منوفي |
| 354 ـ الفن الإسلامي في الأندلس (نباتية) | باسيليو بابون مالدونالد | ت : علي إبراهيم علي منوفي |
| 355 ـ التيارات السياسية في إيران | حجت مرتضى | ت : محمود سلامة علاوي |
| 356 ـ الميراث المر | بول سالم | ت : بدر الرفاعي |
| 357 ـ متون هيرميس | نصوص قديمة | ت : عمر الفاروق عمر |
| 358 ـ أمثال الهوسا العامية | نخبة | ت : مصطفى حجازي السيد |
| 359 ـ محاورات بارمنيدس | أفلاطون | ت : حبيب الشاروني |
| 360 ـ أنثروبولوجيا اللغة | أندريه جاكوب ونويلا باركان | ت : ليلى الشربيني |
| 361 ـ التصحر : التهديد والمجابهة | آلان جرينجر | ت : عاطف معتمد وآمال شاور |
| 362 ـ تلميذ باينبرج | هاينرش شبورال | ت : سيد أحمد فتح الله |
| 363 ـ حركات التحرر الأفريقي | ريتشارد جيبسون | ت : صبري محمد حسن |

| العنوان | المؤلف | المترجم |
|---|---|---|
| 364 ـ حداثة شكسبير | إسماعيل سراج الدين | ت: نجلاء أبو عجاج |
| 365 ـ سأم باريس | شارل بودلير | ت: محمد أحمد حمد |
| 366 ـ نساء يركضن مع الذئاب | كلاريسا بنكولا | ت: مصطفى محمود محمد |
| 367 ـ القلم الجريء | نخبة | ت: البرّاق عبد الهادي رضا |
| 368 ـ المصطلح السردي | جيرالد برنس | ت: عابد خزندار |
| 369 ـ المرأة في أدب نجيب محفوظ | فوزية العشماوي | ت: فوزية العشماوي |
| 370 ـ الفن والحياة في مصر الفرعونية | كليرلا لويت | ت: فاطمة عبد الله محمود |
| 371 ـ المتصوفة الأولون في الأدب التركي جـ2 | محمد فؤاد كوبريلي | ت: عبد الله أحمد إبراهيم |
| 372 ـ عاش الشباب | وانغ مينغ | ت: وحيد السعيد عبد الحميد |
| 373 ـ كيف تعد رسالة دكتوراه | أمبرتو إيكو | ت: علي إبراهيم علي منوفي |
| 374 ـ اليوم السادس | أندريه شديد | ت: حمادة إبراهيم |
| 375 ـ الخلود | ميلان كونديرا | ت: خالد أبو اليزيد |
| 376 ـ الغضب وأحلام السنين | نخبة | ت: إدوار الخراط |
| 377 ـ تاريخ الأدب في إيران جـ 4 | علي أصغر حكمت | ت: محمد علاء الدين منصور |
| 378 ـ المسافر | محمد إقبال | ت: يوسف عبد الفتاح فرج |
| 379 ـ ملك في الحديقة | سنيل باث | ت: جمال عبد الرحمن |
| 380 ـ حديث عن الخسارة | جونتر جراس | ت: شيرين عبد السلام |
| 381 ـ أساسيات اللغة | ر. ل. تراسك | ت: رانيا إبراهيم يوسف |
| 382 ـ تاريخ طبرستان | بهاء الدين محمد إسفنديار | ت: أحمد محمد نادي |
| 383 ـ هدية الحجاز | محمد إقبال | ت: سمير عبد الحميد إبراهيم |
| 384 ـ القصص التي يحكيها الأطفال | سوزان إنجيل | ت: إيزابيل كمال |
| 385 ـ مشترى العشق | محمد علي بهزادراد | ت: يوسف عبد الفتاح فرج |
| 386 ـ دفاعاً عن التاريخ الأدبي النسوي | جانيت تود | ت: ريهام حسين إبراهيم |
| 387 ـ أغنيات وسوناتات | چون دن | ت: بهاء چاهين |
| 388 ـ مواعظ سعدى الشيرازي | سعدى الشيرازي | ت: محمد علاء الدين منصور |
| 389 ـ من الأدب الباكستاني المعاصر | نخبة | ت: سمير عبد الحميد إبراهيم |

| | | |
|---|---|---|
| 390 ـ الأرشيفات والمدن الكبرى | نخبة | ت: عثمان مصطفى عثمان |
| 391 ـ الحافلة الليلكية | مايف بينشي | ت: منى الدروبي |
| 392 ـ مقامات ورسائل أندلسية | فرناندو دي لاجرانخا | ت: عبد اللطيف عبد الحليم |
| 393 ـ في قلب الشرق | ندوة لويس ماسينيون | ت: نخبة |
| 394 ـ القوى الأربع الأساسية في الكون | بول ديفيز | ت: هاشم أحمد محمد |
| 395 ـ آلام سياوش | إسماعيل فصيح | ت: سليم حمدان |
| 396 ـ السافاك | تقي نجاري راد | ت: محمود سلامة علاوي |
| 397 ـ نيتشه | لورانس جين | ت: إمام عبد الفتاح إمام |
| 398 ـ سارتر | فيليب تودي | ت: إمام عبد الفتاح إمام |
| 399 ـ كامي | ديفيد ميروفتس | ت: إمام عبد الفتاح إمام |
| 400 ـ مومو | مشيائيل إنده | ت: باهر الجوهري |
| 401 ـ الرياضيات | زيادون ساردر | ت: ممدوح عبد المنعم |
| 402 ـ هوكنج | ج. ب. ماك ايفوي | ت: ممدوح عبد المنعم |
| 403 ـ ربة المطر والملابس تصنع الناس | تودور شتورم | ت: عماد حسن بكر |
| 404 ـ تعويذة الحسي | ديفيد إبرام | ت: ظبية خميس |
| 405 ـ إيزابيل | أندريه جيد | ت: حمادة إبراهيم |
| 406 ـ المستعربون الإسبان في القرن 19 | مانويلا مانتاناريس | ت: جمال أحمد عبد الرحمن |
| 407 ـ الأدب الإسباني المعاصر بأقلام كتابه | أقلام مختلفة | ت: طلعت شاهين |
| 408 ـ معجم تاريخ مصر | جوان فوتشركنج | ت: عنان الشهاوي |
| 409 ـ انتصار السعادة | برتراند راسل | ت: إلهامي عمارة |
| 410 ـ خلاصة القرن | كارل بوبر | ت: الزواوي بغورة |
| 411 ـ همس من الماضي | جينيفر أكرمان | ت: أحمد مستجير |
| 412 ـ تاريخ إسبانيا الإسلامية ج3 | ليفي بروفنسال | ت: نخبة |
| 413 ـ أغنيات المنفي | ناظم حكمت | ت: محمد البخاري |
| 414 ـ الجمهورية العالمية للآداب | باسكال كازانوفا | ت: أمل الصبان |
| 415 ـ صورة كوكب | فريدريش دورنيمات | ت: أحمد كامل عبد الرحيم |

| العنوان | المؤلف | المترجم |
|---|---|---|
| 416 ـ مبادىء النقد الأدبي والعلم والشعر | أ. أ. رتشاردز | ت: مصطفى بدوي |
| 417 ـ تاريخ النقد الأدبي الحديث ج5 | رينيه ويليك | ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| 418 ـ سياسات الزمر الحاكمة في مصر العثمانية | جين هاثواي | ت: عبد الرحمن الشيخ |
| 419 ـ العصر الذهبي للإسكندرية | جون ماريو | ت: نسيم مجلي |
| 420 ـ مكرو ميجاس | فولتير | ت: الطيب بن رجب |
| 421 ـ الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي | روى متحدة | ت: أشرف محمد كيلاني |
| 422 ـ رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ 1 | نخبة | ت: عبد الله عبد الرازق إبراهيم |
| 423 ـ إسراءات الرجل الطيف | نخبة | ت: وحيد النقاش |
| 424 ـ لوائح الحق ولوامع العشق | نور الدين عبد الرحمن الجامي | ت: محمد علاء الدين منصور |
| 425 ـ من طاووس حتى فرح | محمود طلوعي | ت: محمود سلامة علاوي |
| 426 ـ الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان | نخبة | ت: محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب |
| 427 ـ بانديراس الطاغية | باي إنكلان | ت: ثريا شلبي |
| 428 ـ الخزانة الخفية | محمد هوتك | ت: محمد أمان صافي |
| 429 ـ هيجل | ليود سبنسر وأندرزجي كروز | ت: إمام عبد الفتاح إمام |
| 430 ـ كانط | كرستوفر وانت وأندرزجي كليموفسكي | ت: إمام عبد الفتاح إمام |
| 431 ـ فوكو | كريس هيروكس وزوران جفتيك | ت: إمام عبد الفتاح إمام |
| 432 ـ ماكيافلي | باتريك كيري وأوسكار زاريت | ت: إمام عبد الفتاح إمام |
| 433 ـ جويس | ديفيد نوريس وكارل فلنت | ت: حمدي الجابري |
| 434 ـ الرومانسية | دونكان هيث وجودن بورهام | ت: عصام حجازي |
| 435 ـ توجهات ما بعد الحداثة | نيكولاس زربرج | ت: ناجي رشوان |
| 436 ـ تاريخ الفلسفة (مج1) | فردريك كوبلستون | ت: إمام عبد الفتاح إمام |
| 437 ـ رحالة هندي في بلاد الشرق | شبلي النعماني | ت: جلال السعيد الحفناوي |
| 438 ـ بطلات وضحايا | إيمان ضياء الدين بيبرس | ت: عايدة سيف الدولة |

| العنوان | المؤلف | المترجم |
| --- | --- | --- |
| 439 ـ موت المرابي | صدر الدين عيني | ت: محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب |
| 440 ـ قواعد اللهجات العربية | كرستن بروستاد | ت: محمد الشرقاوي |
| 441 ـ رب الأشياء الصغيرة | أروندهاتي روى | ت: فخري لبيب |
| 442 ـ حتشبسوت (المرأة الفرعونية) | فوزية أسعد | ت: ماهر جورجاتي |
| 443 ـ اللغة العربية | كيس نرستيغ | ت: محمد الشرقاوي |
| 444 ـ أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة | لاوريت سيجورنه | ت: صالح علماني |
| 445 ـ حول وزن الشعر | پرويز ناتل خانلري | ت: محمد محمد يونس |
| 446 ـ التحالف الأسود | الكسندر كوكبرن وجيفري سانت كلير | ت: أحمد محمود |
| 447 ـ نظرية الكم | ج.پ. ماك أيفوي | ت: ممدوح عبد المنعم |
| 448 ـ علم نفس التطور | ديلان ايڤانز ـ أوسكار زاريت | ت: ممدوح عبد المنعم |
| 449 ـ الحركة النسائية | مجموعة | ت: جمال الجزيري |
| 450 ـ ما بعد الحركة النسائية | صوفيا فوكا ـ ريبيكارايت | ت: جمال الجزيري |
| 451 ـ الفلسفة الشرقية | ريتشارد أوزبورن/ بورن ڤان لون | ت: إمام عبد الفتاح إمام |
| 452 ـ لينين والثورة الروسية | ريتشارد إيجنانزي/ أوسكار زاريت | ت: محي الدين مزيد |
| 453 ـ القاهرة: إقامة مدينة حديثة | جان لوك أرنو | ت: حليوم طوسون وفؤاد الدهان |
| 454 ـ خمسون عاماً من السينما الفرنسية | رينيه بريدال | ت: سوزان خليل |
| 455 ـ تاريخ الفلسفة الحديثة (مج5) | فردريك كوبلستون | ت: محمود سيد أحمد |
| 456 ـ لا تنسني | مريم جعفري | ت: هويدا عزت محمد |
| 457 ـ النساء في الفكر السياسي الغربي | سوزان موللر اوكين | ت: إمام عبد الفتاح إمام |


https://telegram.me/maktabatbaghdad

# فهرس المحتويات


https://telegram.me/maktabatbaghdad

# فهرس المحتويات

## الجزء الخامس:
## المذهب الوظيفي وقضية المرأة والأسرة

# 7 المرأة في الفلسفة

## النســاء في الفكر السياسي الغربي

يعالج هذا الكتاب موضوع النساء في الأعمال الفلسفية الكلاسيكية لدى مفكرين عظام، أمثال (أفلاطون) و(أرسطو) و(مل) و(روسّو)، وذلك من خلال مراجعة أفكارهم الفلسفية السياسية والاجتماعية التي تأسست عليها صورة المرأة، ووضعها في النظام السياسي والاجتماعي، ويناقش قضية المرأة والأسرة في المجتمع الأمريكي، والأثر الهائل للأوضاع الاجتماعية في تشكيل الإطار الذي يتم وضع المرأة فيه.

ويستلخص الكتاب أن النظرة الوظيفية التي حصرت دور المرأة في أمور كالجنس والإنجاب وغيرها من الوظائف البيولوجية ليست بمعزل عن رؤية هؤلاء الفلاسفة للأسرة باعتبارها مؤسسة ( طبيعية) و(ضرورية). ومن ثم، فقد رأوا أن هذا الدور الوظيفي قد أملته، على المرأة، طبيعتها الذاتية. وتلك النظرة، قد حصرت البحث في طبيعة النساء، عبر هذا الفكر الفلسفي، عند العوامل الفطرية الكامنة خلف الغشاء الذي أنتجته التنشئة الاجتماعية، والعوامل البيئية الأخرى، وأنها لا تزل تحكم عدداً من التصورات الاجتماعية والسياسية لوضعية المرأة حتى وقتنا الراهن.






التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
Email: dar_altanweer@hotmail.com
dar_altanweer@yahoo.com
توزيع دار الفارابي